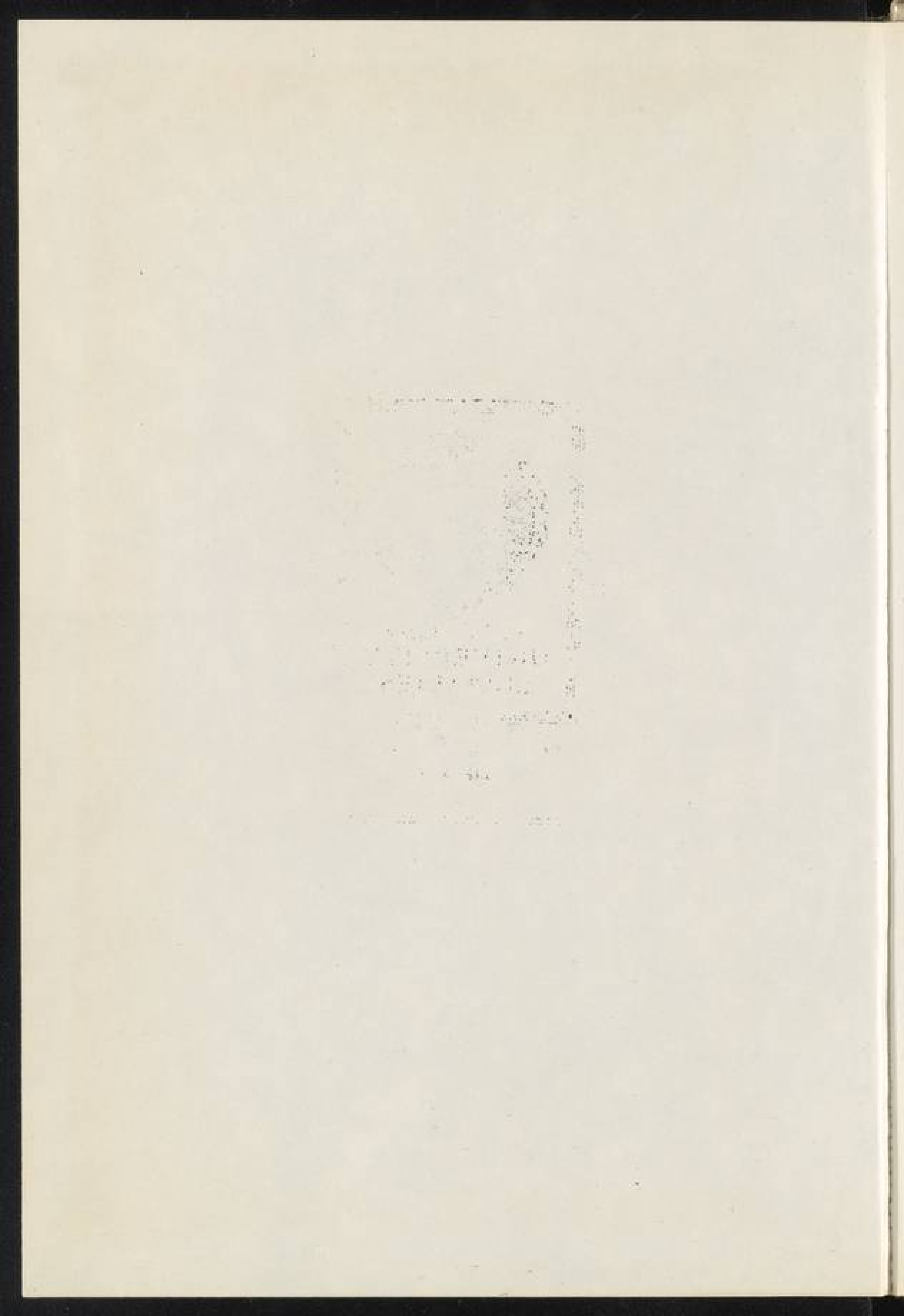
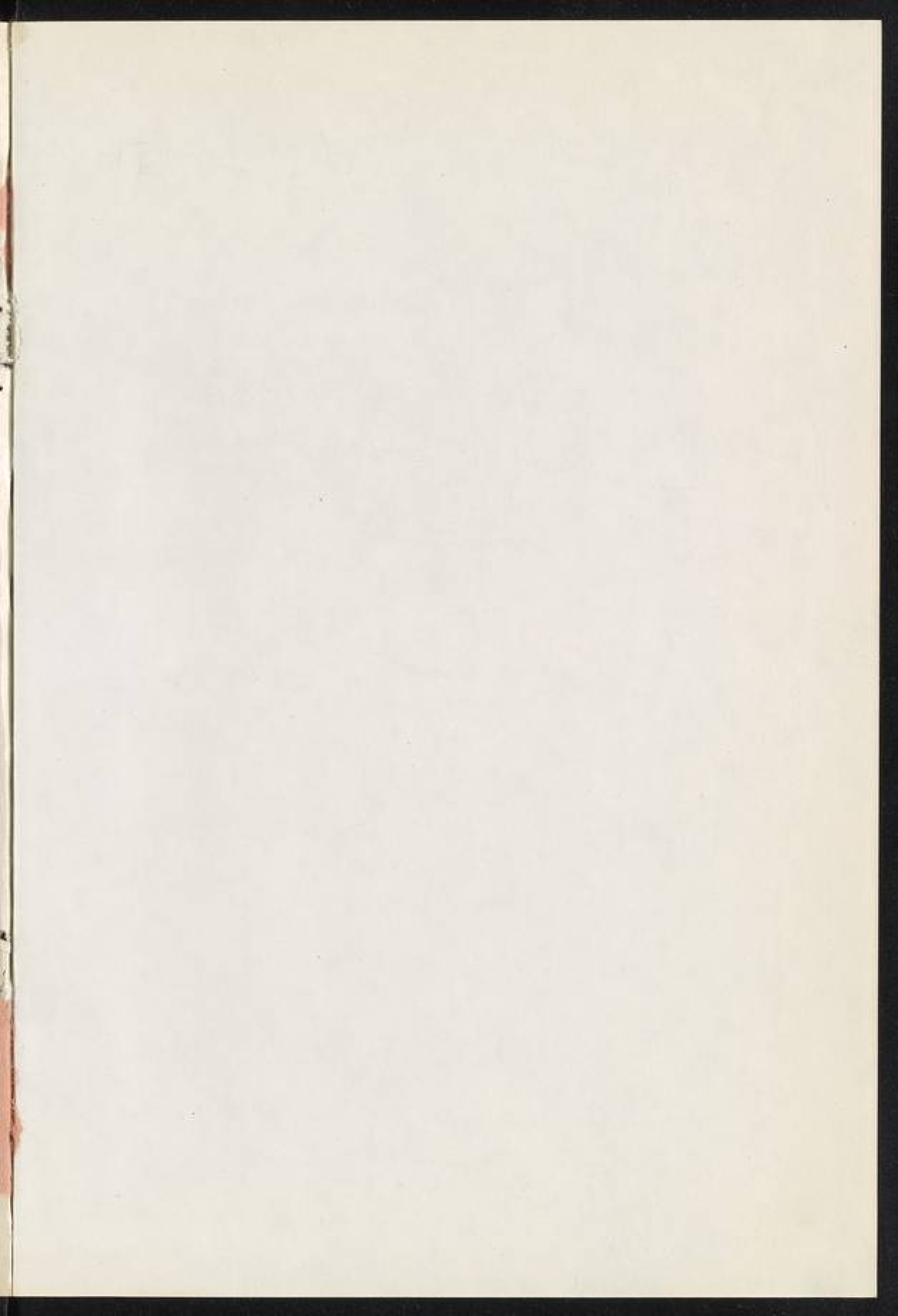
الدكتور عرفان عبد الحميد
دكتوراه في الفلسفة ــ جامعة كمبردج

دراسات
في الفرق والعقائد الإسلامية

ساعدت جامعة بغداد على نشره

مطبعة الارشاد ــ بغداد
١/١٥٠٠/٩/١٢/١٩٦٧





الدكتور عرفان عبد الحميد

دكتوراه في الفلسفة ـ جامعة كمبردج

دراسات

في الفرق والعقائد الاسلامية

ساعدت جامعة بغداد على نشره

مطبعة الارشاد ـ بغداد

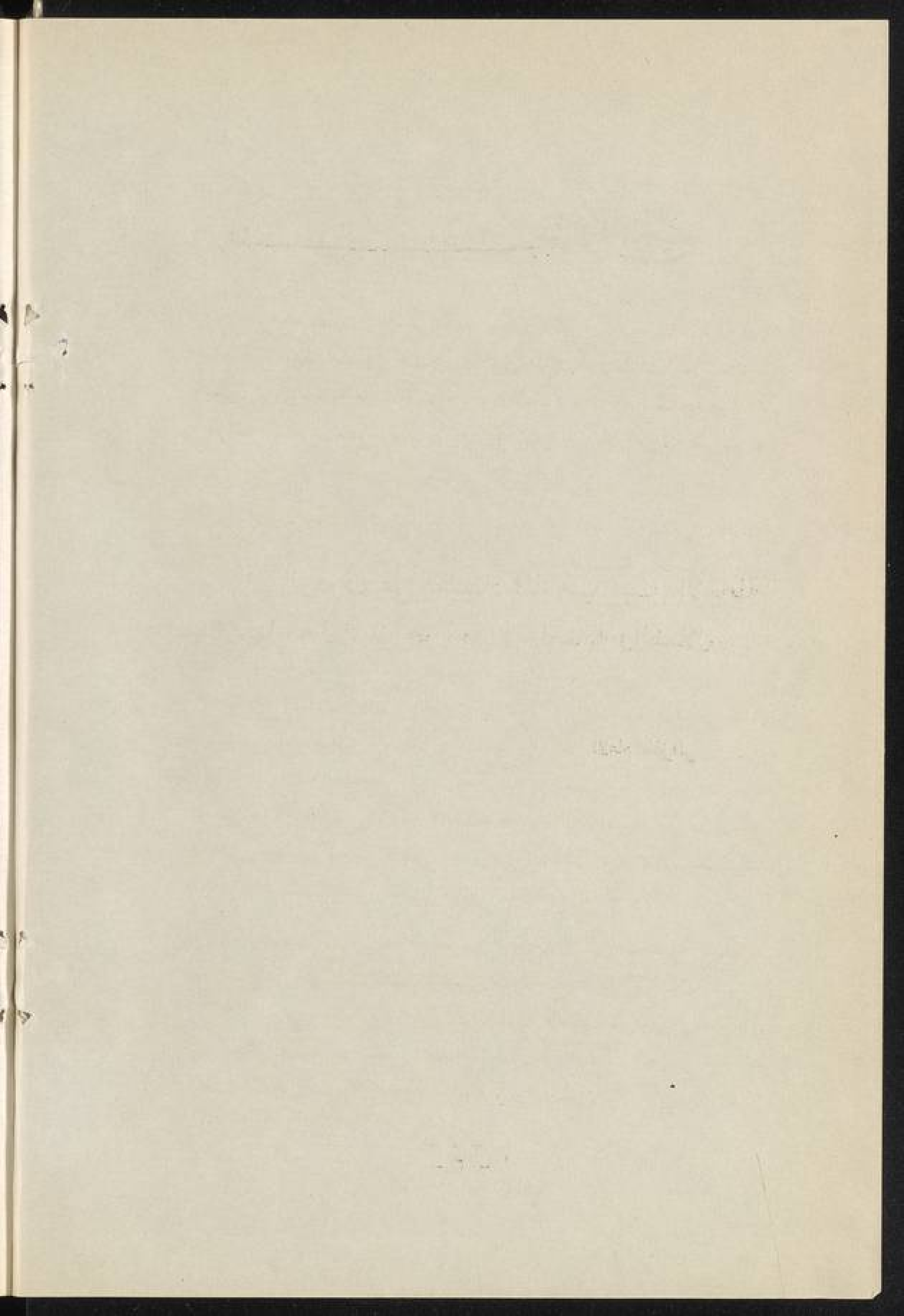
الطبعة الاولى

١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

« ان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة بمداركها محال ؛ بل هو رمي في العماية والضلال »

الامام الغزالي



مقدمة

يواجه الطالب الجامعي وهو يحاول التعرف على مسائل علم الكلام الاسلامي وقضاياه في مصادره الاولى الرئيسة صعوبات كبيرة تأتى في الغالب من : صياغة هذا العلم في أسلوب معقد وعر ، ومن معالجة موضوعاته بطريقة لا تلتزم المنهج العلمي القائم على الموازنة والمقارنة والربط التاريخي بين الفروع والاصول .

والمعروف لدى الباحثين ان العقائد الاسلامية ـ بعد ان استقرت المدارس الكلامية في صورة مذاهب تلتزم خطوطا معينة وخاصة ـ ظهرت على شكل (متون) تبدو فيها المسائل الكلامية في صور من الاختصار ، بل ان شئت فسمه الاختزال المخل الذي يجعل من مسائل هذا العلم الغازا غامضة مستغلقة يعسر فهمها . ولقد شعر بعض المتأخرين بهذا النقص في الاسلوب والمنهج ، فتناولوا (المتون) بـ (الشروح) التي حاولت ان توضح ما استغلق وتبسط ما استعسر ، كما فعل التفتازاني في شرح العقائد النسفية والدواني في شرحه للعقائد العضدية . ومع ذلك فقد عرض هؤلاء الآراء والافكار المختلفة من خلال وجهات نظرهم المذهبية فجاءت أحكامهم مجانبة للحق بعيدة عن الصواب ، هذا الى جانب عيب ظاهر في منهجهم الذي جانب طريق الموازنة والمقارنة والتحليل .

والفصول التالية محاولة لعرض وجهات النظر المختلفة للمدارس الكلامية التي ظهرت ونمت وتطورت داخل أطار الفكر الديني في الاسلام ، وهي محاولة لا أدعي لها الكمال فالكمال لله تعالى وحده ، الا انها تحمل في طياتها بعض الجديد المتمثل في أسلوب العرض ، ومنهج البحث اللذين يعتمدان المقارنة والموازنة والتحليل التأريخي ورد الفكرة

المعينة الى أصولها الاولى ، ومناقشة الأراء المختلفة مناقشة علمية حرة والنظر الى المسائل المختلفة على اعتبار انها وجهات نظر اجتهادية بحته تحتمل القبول والرد ، والرغبة عن اصطناع المحاباة والابتعاد عن أسباب العصبية •

وختاما أود ان اقدم شكري وتقديري للاخ الزميل سامي مكي العاني لتوفره على قراءة مخطوطة الكتاب ، كما واشكر للدكتور كامل الشيبي ما قدم لي من مقترحات منهجية بناءة افدت منها الشيء الكثير في بحثي •

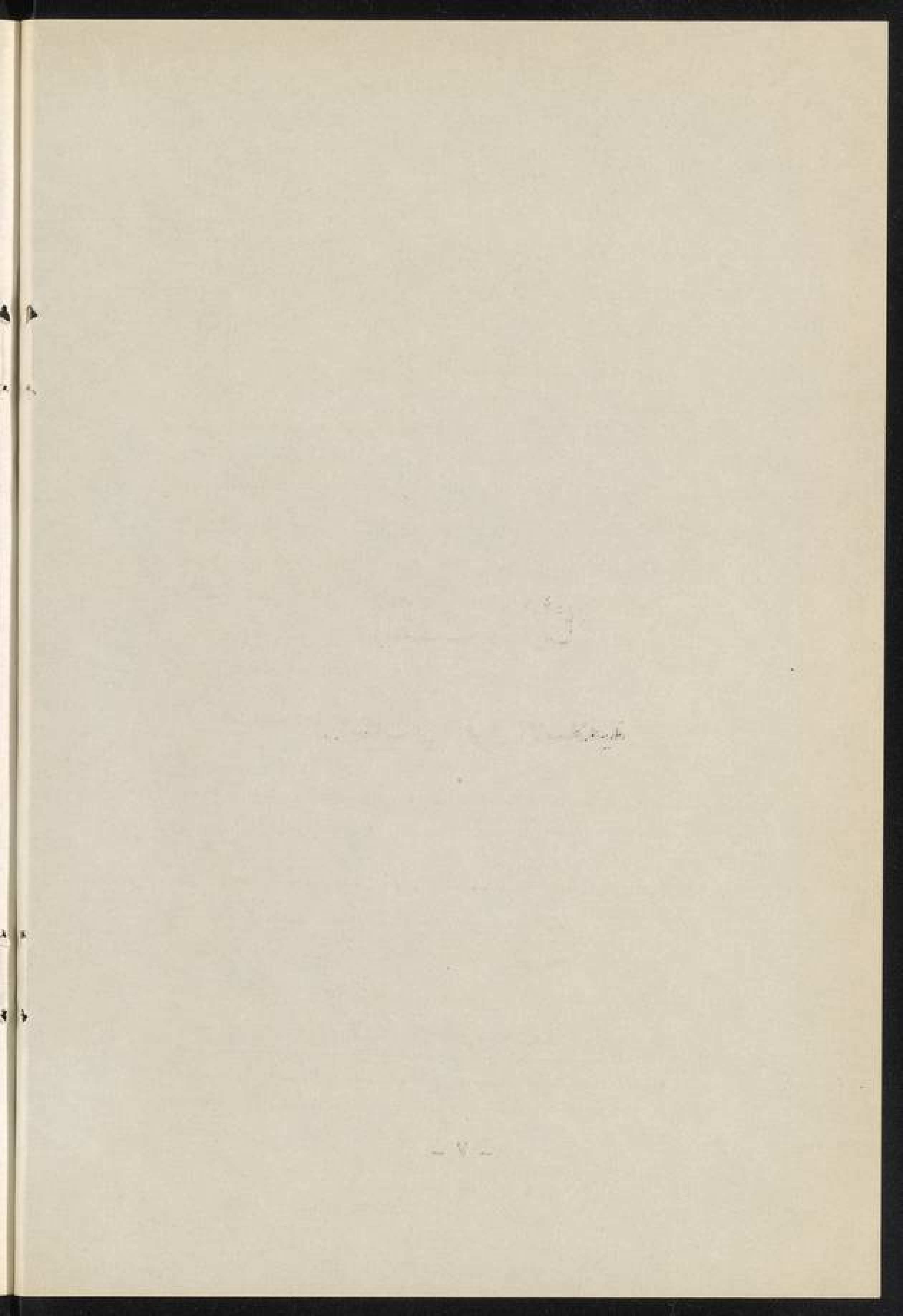
هذا والله اسأل ان يوفقنا لخدمة التراث ، وهو من وراء القصد •

بغداد

١٩٦٧/٩/٢٤

القسم الأول

دراسات في الفرق الاسلامية



الفصل الأول

الشيعة

معنى كلمة الشيعة لغة واصطلاحا :

لغـة : شيعة الرجل - بالكسر - أتباعه وأنصاره ، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة ، وكل قوم امرهم واحد يتبع بعضهم رأي بعض فهم شيع . والشيعة : الذين يتبع بعضهم بعضا وليس كلهم متفقين ، واصل الشيعة : الفرقة من الناس على حدة وكل من عاون انسانا وتحزب له فهو له شيعة ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد .

اما اصطلاحا : فقد غلب الاسم على كل من يتولى عليا واهل بيته ، رضى الله عنهم اجمعين ، حتى صار اسما خاصا لهم ، فاذا قيل فلان من الشيعة : عرف انه منهم وفي مذهب الشيعة ، واصل ذلك من المشايعة وهي المطاوعة والمتابعة[1] .

ويقول الشيخ المفيد وهو من اعلام الشيعة الامامية (ت ٤١٣/١٠٢٢) : « التشيع في اصل اللغة هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص ، قال الله عز وجل : **فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه** (القصص : ١٥) ففرق بينهما في الولاية والعداوة ، وجعل موجب التشيع لاحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في الكلام ... فاما اذا ادخل

---

(١) أنظر : لسان العرب : ١٨٨/٨ . تاج العروس : ٤٠٥/٥ ، مادة : شيع . ابن خلدون ، المقدمة . ص ٣٤٨ .

فيه علامة التعريف (يعني بلفظ : الشيعة) فهو على التخصيص لا محالة لاتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول صلوات الله عليه وآله بلا فصل ونفي الامامة عمن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعا له غير تابع لاحد منهم على وجه الاقتداء ... فعلم بهذا الاعتبار ان السمة بالتشيع عَلَمٌ على الفريق الذي ذكرناه وان كان اصلها في اللسان ما وصفناه من الاتباع »[٢] .

وذكر الامام أبو الحسن الاشعري (ت ٣٢٤/٩٣٤)انهم « انما قيل لهم : الشيعة ، لانهم شايعوا عليا رضوان الله عليه ؛ ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم »[٣] .

ويحدد ابن حزم (ت ٤٥٦/١٠٦٥) معنى التشيع تحديدا مانعا جامعا فيقول : « من وافق الشيعة في ان عليا رضى الله عنه ، افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلّم واحقهم بالامامة وولده من بعده فهو شيعي ، وان خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون ، فان خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعيا »[٤] .

ويذكر الشيخ المفيد قولا مماثلا لهذا فيقول « ويستحق اسم التشيع ويغلب عليه من دان بامامة امير المؤمنين عليه السلام على حسب ما قدمناه ، وان ضم الى ذلك من الاعتقاد ما ينكره كثير من الشيعة ويأباه »[٥] .

وذكر الشهرستاني (ت ٥٤٨/١١٥٣) في تعريفهم « هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص وقالوا بامامته وخلافته نصا ووصاية اما جليا

---

(٢) المفيد : اوائل المقالات ، ص ٢ ـ ٤ .

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٦٥/١ (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد) .

(٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١١٣/٢ .

(٥) المفيد : اوائل المقالات ، ص ٦ .

واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج من اولاده وان خرجت فبظلم يكون من غيره او بتقية من عنده »(٦) .

وهكذا ، فالتشيع ، اصطلاحا ، أساسه الاعتقاد بان عليا وذريته احق الناس بالخلافة ، وان عليا كان أحق بها من أبي بكر وعمر وعثمان ـ رض ـ وان النبي صلى الله عليه وسلم عهد له بها من بعده ، وكان كل امام يعهد بها لمن بعده « فأهم خلاف بين الشيعة وغيرهم مسألة الخلافة لمن تكون »(٧) . فبينما يرى اهل السنة انه « لابد للمسلمين من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، واقامة الجمع والاعياد ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد الامة »(٨) ، ترى الشيعة « ان الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ويتعين القائم بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعين الامام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر ، وان عليا رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم »(٩) . وهكذا فبينما الخلافة في نظر أهل السنة قضة مصلحية

(٦) الشهرستاني : الملل والنحل ١/١٩٥ .
(٧) أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ٣/٢٠٨ .
(٨) علي القاري : شرح الفقه الاكبر ، ص ١٣٢ (مطبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) . أنظر أيضا البغدادي : أصول الدين ص ٢٧٩ ، الايجي : المواقف ٨/٣٤٤ . حيث يقول : الامامة ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع .
(٩) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٤٨ ، أنظر أيضا : كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ص ٩٥ حيث يقرر : ان الامامة هي الاصل ←

وشورى بين الناس هي عند الشيعة قضية دينية تكون بالنص والتعين ومنكرها انما ينكر اصلا عرف في الدين بالضرورة • » فاذا اردنا ان نميز بعبارة قصيرة موجزة ما ينبني عليه جوهر الخلاف بين الاسلام السني والشيعي ، يمكننا القول بان الاول هو مذهب الاجماع "Consensus" والثاني هو مذهب السلطة "Authority" «[١٠] •

متى ظهر التشيع ؟

اختلف المؤرخون قديما وحديثا في تحديد الوقت الذي ظهر فيه التشيع في الاسلام ، ومن الممكن تلخيص وجهات النظر المختلفة كما يلي :

١ ـ فئة ترى ان التشيع ظهر في حياة الرسول ـص ـ ومن هؤلاء ، النَوْبختي من القدامى ومحسن الامين العاملي والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء ، من المحدثين •

يقول النوبختي (ت ٣٠٠/٩١٢) « فأول الفرق الشيعة وهم فرقة علي بن أبي طالب عليه السلام المسمّون شيعة علي عليه السلام في زمان النبي ـ صلى الله عليه وسلم وآله ـ وبعده ، معروفون بانقطاعهم اليه والقول بامامته «[١١] •

ويقول السيد محسين الأمين العاملي ، « القول بتفضيل علي عليه السلام وموالاته الذي هو معنى التشيع كان موجودا في عهد الرسول «[١٢] •

←

الذي امتازت به الامامية وافترقت عن سائر فرق المسلمين وهو فرق جوهري اصلي ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، وانظر أيضا : محمد رضا المظفر : « عقائد الامامية » ص ٤٩ حيث يقرر : ان الامامة اصل من أصول الدين لا يتم الايمان الا بالاعتقاد بها •

(١٠) كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٢١٣ •

(١١) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ١٥ •

(١٢) العاملي : اعيان الشيعة ، ١٣/١ •

ويقول الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء : « ان اول من وضع بذرة التشيع في حقل الاسلام هو نفس صاحب الشريعة الاسلامية ، يعني ان بذرة التشيع وضعت مع بذرة الاسلام جنبا الى جنب وسواء بسواء »[١٣] .

٢ ـ وفئة ثانية ترى ان التشيع ظهر بعد وفاة الرسول ـص ـ مباشرة ، ونتيجة للاختلاف في من يخلفه في الامامة والخلافة ، ومن هؤلاء العلامة ابن خلدون والمرحوم أحمد أمين ، والمستشرق برنارد لويس مع آخرين .

يقول المرحوم أحمد أمين « كانت البذرة الاولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ان أهل بيته اولى الناس ان يخلفوه[١٤] . ويقول في مكان آخر « وهذا الحزب وجد من بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ونما بمرور الزمن وبالمطاعن في عثمان »[١٥] .

ويقول الاستاذ برنارد لويس « بدأ التشيع بعد وفاة محمد (ص) كحركة سياسية صرفة تطالب بانتخاب علي للخلافة بعد النبي »[١٦] .

٣ ـ وفئة أخرى ترى ان التشيع ظهر في عهد عثمان معاصرا ومرافقا لحركة الفتنة ، وممن ذهب الى هذا الرأي المستشرق الالماني ولهوزن الذي يقول « بمقتل عثمان انقسم الاسلام الى حزبين : حزب علي وحزب معاوية »[١٧] .

٤ ـ ويستفاد من قول لابن النديم ان التشيع كحركة سياسية ظهرت

---

(١٣) كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، ص ٧٧ ، ط ٩ ، المكتبة الحيدرية ، ١٩٦٢/١٣٨١ .

(١٤) أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٢٦٦ .

(١٥) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(١٦) Lewis, B. “The Origins of Ismailism”, P. 23.

(١٧) ولهوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام ، ص ١٤٦ .

بعد هذه الفترة بقليل وذلك أثناء خروج علي ـ رض ـ لقتال طلحة والزبير وعائشة ـ رض ـ فيقول « لما خالف طلحة والزبير عليا وأبيا الا الطلب بدم عثمان بن عفان وقصدهما علي ليقاتلهما حتى يفيئا الى امر الله تسمّى من اتبعه على ذلك شيعة ، فكان يقول ، شيعتي ، وسماهم الاصفياء والاولياء وشرطة الخميس والاصحاب ومعنى شرطة الخميس : ان عليا قال لهذه الطائفة تشرّطوا فانما اشارطكم على الجنة ولست اشارطكم على ذهب ولا فضة »[١٨] .

٥ ـ ويرى الدكتور طه حسين ان حزب الشيعة ظهر بعد قتل علي ويدلل على ذلك بان لفظ شيعة قد اطلق على العراقين والشامين معا في صحيفة التحكيم ، اما الدكتور الدوري : فيرى ضرورة التفرقة بين التشيع باعتباره عقيدة روحية وباعتباره حزبا سياسيا ، فيؤيد رأي كاشف الغطاء فيما يتعلق بالتشيع الروحي وينحاز الى رأي طه حسين فيما يتعلق بالتشيع السياسي[١٩] .

٦ ـ ويرى الدكتور الشيبي بان دلالة الاصطلاح « شيعة » على الكتلة التي ندرسها من المسلمين وانصرافه اليهم دون غيرهم قد بدأ بحركة التوابين التي ظهرت سنة ٦١هـ وانتهت بالفشل سنة ٦٥هـ» . ثم هو يلخص الآراء السابقة بقوله « فالتشيع كان تكتلا اسلاميا ظهرت نزعته أيام النبي ، وتبلور اتجاهه السياسي بعد قتل عثمان ، واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسين »[٢٠] .

٧ ـ والذي أراه هو ان التشيع كمذهب فكري وسياسي لم يتكامل

---

(١٨) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٩ .
(١٩) الشيبي (كامل مصطفى) ، الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ١٢ .
(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .

بنيانه الا مع ظهور القول بنظرية النص والتعيين التي اعطت له من المميزات والملامح ما جعله يتخصص ويتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب وهكذا أرى ان التشيع ارتبط ـ وما زال ـ اصلا بهذه النظرية ، فيوصف بالتشيع من دان بها واعتقدها وان جمع اليها كثيرا مما تأباه الشيعة وترفضه ، ولا يستحق الوصف به من لم يعتقدها تديّنا وان جمع في نفسه كل معاني التشيع الاخرى • واذا نظرنا الى التشيع كمصطلح مرادف للقول بالنص والتعيين امكننا ان نقول ان ظهوره الديني والفكري كمذهب في الامامة والسياسة تأخر الى نهاية القرن الاول للهجرة • وارى لهذا القول دليلا فيما ذكره ابن المرتضى ـ وهو معتزلي ينتسب لآل البيت ومن ائمة الشيعة الزيدية ـ اذ يقول : « واما الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الاول ولم يسمع عن احد من الصحابة من يذكر ان النص في علي جلي متواتر ، فان زعموا ان عمارا واباذر والمقداد بن الاسود كانوا سلفهم لقولهم بامامة علي ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما ، الا ترى ان عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب في الكوفة وسلمان الفارسي في المدائن »[٢١] •

ملاحظات عامة حول دراسة العقائد الشيعية :

١ ـ ان الدراسات القديمة لعقائد الشيعة والممثلة بكتب المقالات تحمل طابع التحامل على التشيع الديني باعتباره فرقة خارجة عن اجماع المسلمين ، ومن ثم صار من الخطأ الكبير الاعتماد على هذه الكتب في تصوير عقائد الشيعة من غير نقد وتمحيص وموازنة مع ما ورد في كتب عقائد الشيعة نفسها ، ذلك ان ما ورد في كتب المقالات نقول من المخالف والقاعدة

---

(٢١) ابن المرتضى : كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٥ (تحقيق سوسنه ديفلد فلزر) ، الا انه يربط بعد ذلك مباشرة التشيع وظهوره بـ « عبدالله بن سبأ » •

العامة « ان نقل المخالف لا يعتد به »[٢٢] ، وهذه النقول غالبا ما تكون تخريجات والزامات بعيدة عما يقتضيه المذهب ، والقاعدة هنا أيضا « ان ما يقتضيه قول المجتهد لا يجوز ان يجعل قولا له »[٢٣] . من قبيل ذلك ما ورد في كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (٣٠٠/٩١٢) حيث يقول في معرض كلامه عن عقائد الشيعة « وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم وان الله قد كان غير عالم فعلم ، وانه يبدو له البداوات ، وانه اضطر عباده الى الكفر والمعصية بالاسباب والمهيجات ، والقول بالرجعة الى دار الدنيا قبل الآخرة ، وان القرآن قد غيّر وبدل وصرف عن مواضعه وزيد فيه ونقص منه ، وان الفرائض والسنة قد غيرت وبدلت وزيد ما ليس منها ، وان الامة ارتدت بعد نبيها وكفرت بعد ايمانها ، هذه جملة من سوء اخبار الرافضة لو طلبت مثله في اخبار اليهود لما اصبته »[٢٣] . وكقول الملَطي (ت : ٣٧٧هـ) « ان في الرافضة اللواطة والابنة والحمق وشرب الخمر وقذف المؤمنين والمؤمنات والزور والبهت ، وكل قاذورة ، وليس لهم شريعة ولا دين »[٢٤] . وكقول الاسفرايني (ت ٤٧١/١١٧٨) « واعلم ان جميع من ذكرناهم من فرق الامامية متفقون على تكفير الصحابة ، ويدعون ان القرآن قد غير عما كان عليه ووقع فيه الزيادة والنقصان من قبل الصحابة ، ويزعمون انه قد كان فيه النص على امامة علي فاسقطه الصحابة عنه ، ويزعمون انه لا اعتماد على القرآن الآن ولا على شيء من الاخبار المروية عن المصطفى ، ويزعمون انه لا اعتماد على الشريعة التي في أيدي المسلمين ، وينتظرون اماما يسمونه المهدي

---

(٢٢) القاسمي (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص/٢٢ .

(٢٣) المصدر السابق : ص/٢٥ .

(٢٣) الخياط (أبو الحسين) : كتاب الانتصار ص ١٠٧ .

(٢٤) الملطي : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ٢٥ .

يخرج ويعلمهم الشريعة ، وليسوا في الحال على شيء من الدين[٢٥] .
في حين نرى شيعيا اماميا وهو ابن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١هـ يقول « اعتقادنا في التوحيد ان الله واحد ليس كمثله شيء قديم لم يزل ولا يزال سميعا بصيرا حكيما حيا قيوما عزيزا قدوسا عالما قادرا لا يوصف بجوهر ولا جسم ولا صورة و لاعرض ... خارج عن الحدّين حد الابطال وحد التشبيه[٢٦] ويقول عن القرآن - اعتقادنا في القرآن انه كلام الله ووحيه وتنزيله وكتابه وانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ... واعتقادنا ان القرآن الذي انزله الله تعالى على نبيه هو ما بين الدفتين وهو ما في ايدى الناس ليس باكثر من ذلك ... ومن نسب الينا انا نقول انه أكثر من ذلك فهو كاذب »[٢٧] .

٢ - ان مؤرخي الفكر الشيعي قد أخفقوا في اقامة حدود واضحة بين الشيعة الامامية الأثني عشرية التي تمثل اكثرية الشيعة وبين سائر الفرق الشيعية بما فيها الغلاة ، حتى صرنا نرى عالما محققا مثل الاستاذ ولهوزن يقول - والسبئية الاسم الاقدم ، والرافضة الاسم الاحدث لشيء واحد بعينه - وهكذا كثيرا ما يخلط كتاب الفرق بين مصطلحات الرافضة ، الامامية ، الزيدية ، الكيسانية ، السبئية ، كقولهم : - وغلاتهم الامامية المنتظرية - الامامية جماعة من غلاة الشيعة - ، - وقالت الكيسانية اتباع المختار بن ابي عبيد ، وهو عندنا شعبة من الزيدية ، فرق الرفض الزيدية والكيسانية والامامية ، والروافض من جملتهم الزيديون .. ومن جملتهم الكيسانية .. ومن جملتهم الروافض الامامية ، غلاة الامامية وخصوصا الاثنا

---

(٢٥) الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٤٣ .
(٢٦) القمي (ابن بابويه) : عقائد الشيعة الامامية باب « صفة اعتقاد الامامية » ص ٦٦ .
(٢٧) المصدر السابق ، باب « نزول القرآن » أنظر أيضا : المظفر (محمد رضا) : عقائد الامامية : ص ٤١ .

عشرية منهم »[٢٨] ٠

ان السبب الرئيسي لهذا الخلط الذي يسبب الالتباس الخطر هو في نظرنا تعذر واستحالة الفصل بين التشيع كاتجاه سياسي وكمذهب ديني وفكري ، فالتشيع (بدأ اتجاها سياسيا صرفا التف حول حق علي في الخلافة)[٢٩] ، ثم اتخذ شكل تاخر اقليمي حتى صار يمثل الاتجاه السياسي العام لمعارضة العراق لسلطة الشام ثم تطور وتحدد نطاقه كمذهب ديني معين ، ومع ذلك ، بقى الاتجاه السياسي هو العامل المتحكم في اعتبار الشخص شيعيا ام لا ٠ ولتصوير هذا التداخل بين التشيع الديني والسياسي وما قد ينتج عنه من التباس ليس افضل من الاستشهاد بقول المفيد اذ يقول (ويستحق اسم التشيع ويغلب عليه من دان بامامة علي عليه السلام على حسب ما قدمناه ، وان ضم الى الاعتقاد ما ينكره كثير من الشيعة ويأباه)[٣٠]، وهكذا صار الناس شيعة لمجرد قولهم بافضلية علي في الخلافة ، ويوضح هذا الرأى ابن المرتضى فيقول (كان ابو الهذيل يتشيع لبني هاشم ٠٠ وابو الهذيل كان يفضل عليا على عثمان وكان الشيعي في ذلك الزمان من يفضل علياً على عثمان)[٣١] ، وهكذا أيضا صار كثيرون شيعة

---

(٢٨) أنظر على التوالي ، تاج العروس : ٤٠٥/٥ ، السمعاني : « الانساب » ص ١٥ ٠ ابن حزم : « الفصل » ١٧٩/٣ ، البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٤٤ ٠ الاسفراييني « التبصير في الدين » ص ٤٤ ٠ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ص ٨٧ ٠ ابن خلدون : « المقدمة » ص ٣٥١ ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٢ ٠ ولهوزن : المصدر السابق ص ٢٥٨ التعليق رقم (١) ٠

(٢٩) لويس (برنارد) « العرب في التاريخ » ص ٩٩ ٠ أيضا : ولهوزن : المصدر السابق ص ١٤٨ ٠

(٣٠) المفيد : اوائل المقالات ، ص ٦ ٠

(٣١) ابن المرتضى : « كتاب طبقات المعتزلة » ، ص ٤٨ ٠

مع ما قد يكون في آرائهم من شذوذ عن الخط العام لعقيدة الشيعه ، والجانب الثاني من رأى المفيد المذكور يشرح هذا ويوضحه اذ يقول (فهشام بن الحكم كان شيعيا وان خالف الشيعة كافة في اسماء الله تعالى ، وما ذهب اليه في معاني الصفات)[٣٢] • وهكذا الصقت بالتشيع كعقيدة آراء كثيرة تمثل وجهات نظر فردية ، فهشام بن الحكم مثلا اتهم بالتشبيه ، فصار التشبيه سمة وصمت بها الشيعة جميعا ، فيذكر الشهرستاني عنهم (وكان التشبيه بالاصل والوضع في الشيعة)[٣٣] ، ويقول الخياط (واما جملة قول الرافضة فهو ان الله عز وجل ذو قدّ وصورة وحدّ ، يتحرك ويسكن ، يدنو ويبعد يخف ويثقل)[٣٤] هذا في الوقت الذي تذهب فيه الشيعة الاثنا عشرية والزيدية مذهب المعتزلة في الصفات الآلهية وتنزيه البارى تعالى عن الجِسْميه والمشابهة وفي الوقت الذي يقول فيه ابن بابويه القمي (ومن قال بالتشبيه فهو مشرك ، ومن نسب الى الامامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب)[٣٥] ويقول الشيخ المفيد (اقول ان الله عز وجل واحد في الآلهية والازلية لا يشبهه شيء ولا يجوز ان يماثله شيء)[٣٦] •

٣ ـ ان البحث في عقائد الشيعة من غير تحديد وحصر للمصطلح ينبغي ان يعتمد على كتب الاثني عشرية الامامية ، باعتبارها تمثل الاكثرية الغالبة من الشيعة ، ذلك لأن المصطلح (الشيعة) اذا طلق من غير تحديد وحصر لا يعني الا المذهب الاثنا عشري وهذه حقيقة اشار اليها جمع من

---

(٣٢) المفيد • المصدر السابق ، ص ٦ •

(٣٣) الشهرستاني ، « الملل والنحل » ١/١٣٩ •

(٣٤) الخياط : « كتاب الانتصار » ص ٢٧٢ •

(٣٥) ابن بابويه القمي : « عقائد الشيعة الامامية » باب صفة اعتقاد الامامية •

(٣٦) المفيد ، اوائل المقالات ، ص ١٧ •

العلماء امثال كاشف الغطاء[٣٧] ، آصف فيضي[٣٨] وشتروتمان[٣٩] وآخرون ، لذا فليس الا من قبيل التشويه المخزى درج تعاليم الغلاة تحت مصطلح الشيعة ، ومن هنا يظهر فساد الاحكام التعسفية التي اطلقها البعض على الشيعة ، والصور المنافية للحقيقة التي كونوها عنهم ، من قبيل ذلك ما قاله كولد زيهر ونيبرج وفريد لندر واحمد امين والآخرون عن الشيعة .

يقول كولد زيهر (ان الشيعة كانت على وجه الدقة المنطقة التي نبتت فيها جرائيم السخافات التي حللت وقضت على نظرية الالوهية في الاسلام)[٤٠] ويقول نيبرج في مقدمته لكتاب (الانتصار) (ان الشيعة كانت محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ ان في افكارها من المناسبة لآراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها في أئمتها وتجسيمها الذي هو اقرب شيء الى تجسيم الثنوية ، ثم ثبت عن كثير من رجالها انهم جمعوا بين الرفض والزندقة)[٤١] . ويقول فريد لندر (ان آل النبي الذين بنوا حقهم في الخلافة اصلا على انهم اقرباء مؤسس الاسلام واهله كانوا آلة في هدم وتشويه ما بناه في حياته)[٤٢] . ويقول المرحوم أحمد أمين (والحق ان التشيع كان مأوى يلجأ اليه كل من أراد هدم الاسلام لعداوة أو حقد ، ومن كان يريد ادخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزرادشتيه وهندية ، ومن كان يريد استقلال بلاده والخروج على مملكته كل هؤلاء كانوا

---

(٣٧) كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، ص ٩٢ حيث يقول « يختص اسم الشيعة اليوم على اطلاقه بالامامية » .

(٣٨) آصف فيضى أنظر مقالته : (Shia Legal Theories) التي ظهرت في مجلة (Iaw in The Middle East) ، ص ٣٣٤ (١٩٥٥) .

(٣٩) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : « شيعة » .

(٤٠) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص ٢٠٧ .

(٤١) نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار ص/١٥ .

(٤٢) فريدلندر ، شنع الشيعة (بالانكليزية) المقدمة ، ص ٢ .

يتخذون حب اهل البيت شعارا يضعون وراءه كل ما شاءت اهواؤهم[٤٣] •

٤ ـ وهناك نقطة مهمة جدا يجب الانتباه اليها عند دراسة تاريخ العقائد الاسلامية عامة والشيعية بصورة خاصة ، ذلك ان التشيع كغيره من المدارس الفكرية التي نشأت في الاسلام قد خضعت لتأثيرات اجنبية مختلفة فارسية ومسيحية ويهودية وغنوصية ، ولكن هذا التأثير لم يقتصر على التلقي المجرد ، وانما كان للموضوع جانب ايجابي يتمثل في نوع من الاختيار وهكذا وكما يقول الاستاذ اوتو برتزل (اذا نظرنا الى الامور من هذه الجهة امكن ان نتصور ان تكونّ العقائد الاسلامية لم يكن دخولا فقط في هذه العناصر الاجنبية ، بل كان أيضا اخراجا وابعادا تدريجيا لافكار مسيحية ومانويه وغنوصيه وما يتصل بذلك من آراء فلسفية ، من مجموع تلك العقائد)[٤٤] • وفي هذا الخصوص فان المذهب الشيعي بدأ يتكون على مهل ويتبين العناصر التي لا تلتئم مع جوهر العقيدة فيبعدها عن جملة آرائه الكلامية ، وهكذا فان هذا الجانب الذي يمثل نوعا من الغربلة والسبك لم يؤخذ ـ مع الاسف ـ بنظر الاعتبار • وهكذا ايضا ظلت عقائد الشيعة تمثل وتشكل من خلال كتابات تمثل دور الاحتكاك مع العناصر الا[illegible]جنبية ، فالافكار الغالية من قول بألوهية الائمة ، وبالحلول وتناسخ ال[illegible]ـا ظهرت في دوائر الغلاة ومن ثم يعدّ ادراجها تحت مصطلـ[illegible]ـشيع) مدعاة للالتباس الخطر •

نظريات أصل التشيع :

قدم الباحثون ـ قدماء ومعاصرين ـ نظ[illegible] عديدة حاولوا بها تفسير

---

(٤٣) أمين (أحمد) : فجر الاسلا[illegible] ، ص ٢٧٦ •

(٤٤) برتزل (اوتو) : أنظر[illegible] مقالته في مجلة « الاسلام » الالمانية ، ج ١٩ ، سنة ١٩٣١ ، وقد تر[illegible]جمها الاستاذ عبدالهادي أبو ريده وجعلها في ذيل كتاب « مذهب الذر[illegible] [illegible]ند المسلمين » تحت عنوان : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ال[illegible]ولين في الاسلام » ص ١٤٥ •

اصل التشيع الديني ، وفيما يلي عرض ومناقشة لاهمها :

١ ـ القائلون بالاصل الفارسي :

حـاول كل من دوزي واوجست ملر وفون كريمـر ودادمستتر وجويدى ، ربط التشيع باصل فارسي ، وقد تطرف دوزي فادعى ان التشيع ليس الا فرقة فارسية ، فهو يقول (كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية ، وفيها يظهر اجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية ، وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد • لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي امرا غير معهود ولا مفهوم ، لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم ، لهذا اعتقدوا انه ما دام محمد لم يترك ولدا يرثه ، فان عليا هو الذي كان يجب ان يخلفه وان الخلافة يجب ان تكون وراثية في آل علي • ومن هنا فان جميع الخلفاء ـ ما عدا عليا ـ كانوا في نظرهم مغتصبين للحكم لا تجب لهم طاعة • وقوى هذا الاعتقاد عندهم كراهيتهم للحكومة وللسيطرة العربية فكانوا في الوقت نفسه يلقون بانظارهم النهمة الى ثروات سادتهم ، وهم قد اعتادوا ايضا ان يروا في ملوكهم احفادا منحدرين من اصلاب الآلهة [illegible] تلوا هذا التوقير الوثني الى علي وذريته • فالطاعة المطلقة للامام [illegible] علي كانت في نظرهم الواجب الاعلى حتى اذا ما ادى المرء هذا [illegible]جب ، استطاع بعد ذلك بغير لائمة ان يفسر سائر الواجبات والتكاليف تفسيرا رمزيا وان يتجاوزها ويتعداها ، لقد كان الامام عندهم هو كل شيء [illegible] انه الله قد صار بشرا ، فالخضوع الاعمى المقرون بانتهاك الحرمات ذلك هو الاساس في مذهبهم)[٤٥] • وعلى نحو مشابه يتحدث اوجست ملر ويضيف الى [illegible]ذا (ان الفرس كانوا ـ تحت تأثير الافكار

---

(٤٥) دوزي : مقالة عن تاريخ الاسلام (بالفرنسية) وقد ترجم الكتاب الى التركية الدكتور عبدالله جودت بعنوان « تاريخ اسلاميت » ، والفقرة هذه تظهر في الترجمة التركية في الصفحة ٢٨١ ، والنص العربي مقتبس من كتاب ولهوزن السابق ، ص٢٤٠ •

الهندية قبل الاسلام بعهد طويل يميلون الى القول بان الشاهنشاه هو تجسد لروح الله (Pahlavi - Bagh) التي تنتقل في اصلاب الملوك من الآباء الى الابناء)[٤٦] ، ويرى دادمستتر (ان العناصر الفارسية التي اعتنقت الاسلام ظاهريا ادخلت في الاسلام الفكرة الهندية ـ الآريه التي تقول بالعائلة الالهية المختارة التي تنقل في اصلابها النور الآلهي (Farry Yazdan) جيلا بعد جيل منتهية بـ الساوشخايانت Saoschyant أو المسيح المنتظر (Messiah) هذه الفكرة ادخلت في الاسلام وتبلورت في آل البيت وشخص علي[٤٧] . اما جويدي فيضيف الى رأي سابقه القول بان (انتشار هذه الافكار الغالية كانت نتيجة حملة دعاية ايرانية ثنوية منظمة لهدم الاسلام)[٤٨] .

والظاهر في هذه النظرية انها اعتمدت على اقوال بعض كتاب المقالات ممن صوروا حركات الفرس والشيعة الغلاة على انها محاولات احتمت بآل البيت لهدم الاسلام من الداخل وذلك عن طريق تقويض عقيدته الدينية . فيروى المقريزى بان (السبب في خروج اكثر الطوائف عن ديانة الاسلام ، ان الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الامم وجلالة الخطر في انفسها بحيث انهم كانوا يسمون انفسهم الاحرار والاسياد وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدى العرب ، وكان العرب عند الفرس اقل الامم خطرا تعاظمهم الامر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في اوقات شتى وفي كل ذلك يظهر الله الحق ... فرأوا ان كيده على الحيلة انجح فاظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة اهل البيت واستبشاع

---

(٤٦) عن كتاب ولهوزن السابق ، ص٢٤١ .

(٤٧) مقتبس من

Lewis, B. "The origins of Ismailism," p. 15.

(٤٨) المصدر السابق ، ص١٥ .

ظلم علي ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى اخرجوهم عن طريق الهدى)[٤٩] . ويردد ابن حزم هذا الرأي فيقول (رأوا ان الكيد للمسلمين على الحيلة انجح ، فاظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشناع ظلم علي بن ابي طالب رضي الله عنه وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى اخرجوهم عن الاسلام)[٥٠] .

وقد انتقد هذه النظرية جمع كبير من المستشرقين امثال كولدزيهر ، كيب ، نيكلسون وفريد لندر .

فيقول ولهوزن (اما ان آراء الشيعة كانت تلائم الايرانيين فهذا امر لاسبيل الى الشك فيه ، اما كون هذه الآراء قد انبعثت من الايرانيين ، فليست تلك الملائمة دليلا عليه بل الروايات التأريخية تقول بعكس ذلك ، اذ تقول ان التشيع الواضح الصريح كان قائما اولا في الدوائر العربية ثم انتقل بعد ذلك منها الى الموالي)[٥١] .

ويقول كولدزيهر (ان الحركة العلوية نشأت في ارض عربية بحتة ولم تمتد الى العناصر الاسلامية غير السامية الا في خلال ثورة المختار) ثم يستطرد فيقول (ان اول الواضعين لجزء من مبادىء التجسيد والحلول قوم لا شك انهم من الجنس العربي الصميم ... فالتشيع كالاسلام عربي في نشأته وفي اصوله التي نبتت منها)[٥٢] .

---

(٤٩) المقريزى ، الخطط ، ٣٦٢/١ .

(٥٠) ابن حزم : الفصل ، ٩١/٢ . انظر ايضا : الاسفراييني ، التبصير في الدين ، ص١٠٩ .

(٥١) ولهوزن : أحزاب المعارضة ، ص ٢٤١ . أنظر ايضا :
Nicholson, R. A. "Aliterory History of The Arabs',, p. 214.

(٥٢) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص٢٤٩ .

ويقول الاستاذ كيب : ان الفكرة الخاطئة التي لا زالت منتشرة والتي تقول بان بلاد فارس كانت الموطن الاصلي للتشيع ، نظرية لا اصل لها ، بل الروايات التاريخية تثبت بان الزراد ستيين كانوا اميل لاعتناق المذهب السني (دون المذهب الشيعي)[٥٣] •

وقد حاول فريدلندر[٥٤] ان يوضح بان هذه النظرية ضعيفة لا تقوى على النقد فهي تقوم على دليلين متهافتين هما :

١ - كون التشيع المذهب الرسمي اليوم لدولة فارس •

٢ - التشابه الظاهري الموجود بين فكرة التجسيد الالهي في الائمة وفكرة مماثلة كانت موجودة في بلاد آسيا الوسطى •

اما عن الدليل الاول ، فالمعروف ان بلاد فارس (ظلت - كما يقول الاستاذ نولدكه - في اجزاء كبيرة منها تدين بالمذهب السني واستمر ذلك حتى سنة ١٥٠٠ ، عندما اعلن التشيع مذهبا رسميا فيها بقيام الدولة الصفوية)[٥٥] ، هذا في الوقت الذي كان التشيع فيه منتشرا في القرن الرابع في مناطق واسعة من بلاد العرب (ففي القرن الرابع الهجري - يقول الاستاذ آدم متز - نشر التشيع الويته على مدينة البصرة وعلى نصف نابلس والقدس والقسم الاكبر من شرق الاردن، وباستثناء المدن والحواضر كانت الجزيرة العربية في غالبيتها تدين بالمذهب الشيعي ، وحتى في المدن ، كانت غالبية السكان في عمان وهجر وصعده شيعة •• اما في بلاد ايران فان التشيع كان منتشرا في المنطقة الساحلية المحاذية لبلاد بابل حيث كانت في اتصال مستمر مع الجزيرة العربية في حين كانت السيادة المطلقة في بلاد

---

(٥٣) Gibb. H. A. R. "Mohammadanism," p. 121.

(٥٤) Friedlaender, I. The Heterodoxies of The Shieites, pp. 2-4

(٥٥) المصدر السابق

الشرق للمذهب السني باستثناء مدينة قم التي كان اهلها شيعة غالية)[٥٦] ، وحتى هنا (فان الذين نشروا فيها التشيع هم الاشعريون وهم عرب خلص)[٥٧] .

اما بخصوص الدليل الثاني ، فان فكرة الحلول والتجسيد (Incarnation) من التأثيرات الثقافية الاجنبية العامة التي غزت الفكر الاسلامي ، لذا فليس من السهل ربطها بجهة واحدة دون غيرها ، ومع ذلك فقد ذهب كولدزيهر الى القول بان (مبدأ الاغراق في تأليه علي ، والذي صاغه في مبدأ الامر عبدالله بن سبأ ، حدث في بيئة سامية عذراء ، لم تكن قد تسربت اليها الافكار الآرية ، وانضمّ الى هذه الحركة في بدء قيامها جموع غفيرة من العرب ، حتى ان اول الواضعين لجزء من مبادىء التجسيم والحلول قوم لا شك انهم من الجنس العربي الصميم)[٥٨] . وفكرة الحلول اخذ بها غلاة الشيعة وامتد اثرها الى الفرق الاسلامية المختلفة كالصوفية وبعض فرق المعتزلة كالحائطية والحمارية ، وقد استمدت جميعها من معين مشترك واحد هو الغنوصية المسيحية ، فهي اذن من سمات الغلاة ولا يصح ربطها بالتشيع ، ولذلك حاربها متكلمة الشيعة وكفروا القائلين بها فوصفهم الشيخ المفيد بانهم (ملاحدة وزنادقة)[٥٩] . وقد اشار ابن خلدون الى هذا كله فقال « ومنهم (اي الشيعة) طوائف

---

(٥٦) وفيما MEZ, Adam. "The Renaissance of Islam',, 62. وفيما يخص انتشار التشيع أنظر أيضا : المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص (٩٦ ، ١٢٦ ، ١٧٩ ، ٣٩٥ ، ٤١٥) وكذلك المقريزي : « الخطط » ، ج ٣٥٨/٢ .

(٥٧) الحموي (ياقوت) : « معجم البلدان » ـ مادة ـ قمّ ـ ٤/ ١٧٦ .

(٥٨) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص٢٢٩ ، انظر ايضا ولهوزن : « احزاب المعارضة » ، ص٢٤٢ . وايضا ، حتى (فليب) : تاريخ العرب ص٣١٧ .

(٥٩) المفيد : « اوائل المقالات » ، ص٦٥ .

يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بألوهية الائمة ، اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالوهية ، او ان الآله حل في ذاته البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه »[٦٠].

القائلون بالاصل اليهودي :

ومن اشهر القائلين بها الاستاذ وِلْهوزن الذى بنى نظريته على رواية وردت في الطبرى كما سنرى ، ويرى لها اصحابها سندا فيما جاء في كتب المقالات وخاصة ما جاء على لسان الشَّعْبي وما ذكره الاسفراييني وابن حزم والشهرستاني فقد ورد عن الشعبي قوله (احذرك الاهواء المضلّة شرّها الرافضة ، فانها يهود هذه الامة يبغضون الاسلام كما يبغض اليهود النصرانية ، ولم يدخلوا في الاسلام رغبة ولا رهبة من الله ولكن مقتا باهل الاسلام وبغيا عليهم ، وقد حرقهم علي بن ابي طالب ونفاهم الى البلدان .. ذلك ان محبة الرافضة محبة اليهود . قالت اليهود لا يكون الملك الا في آل داوود ، وقالت الرافضة لا يكون الملك الا في علي بن ابي طالب ، وقالت اليهود لا يكون جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح المنتظر وينادي مناد من السماء ، وقالت الرافضة لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينزل سبب من السماء ، واليهود يؤخرون صلاة المغرب حتى تشتبك النجوم وكذلك الرافضة .. الخ)[٦١] اما ابن حزم فيذكر ان « هؤلاء (الكيسانية) صاروا في سبيل اليهود القائلين بان ملكصدق بن عامر ... والعبد الذي وجهه ابراهيم عليه السلام ليخطب ريقا بنت بتؤال ... والياس عليه السلام وفنحاص بن العازار بن هارون عليه السلام احياء الى اليوم »[٦٢] ، وهو

---

(٦٠) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص٣٥١ .

(٦١) ابن عبد ربه « العقد الفريد » ، ٣٥٣/١ . انظر أيضا ، البغدادي « الفرق بين الفرق » ص١٤٤ . الشهرستاني : ١٤/٢ (ربط الرجعة باليهودية) .

(٦٢) ابن حزم : الفصل ١٨٠/٣ ، أنظر : النوبختي فرق الشيعة ص٢٠ حيث يورد نصا مهما بخصوص قول مخالفي الشيعة : في ان « اصل الرفض مأخوذ من اليهودية » بناء على اقوال ابن سبأ .

بهذا يشير الى العقيدة المشتركة عند الغلاة القائلين بان الامام ما مات ولن يموت ولابد له من ان يظهر ليملأ الارض عدلا كما ملئت جورا .

اما ولهوزن فبعد ان فند نظرية الاصل الفارسي ، حاول هو من جانبه ان يجعل اليهودية المعين الذي اشتقت منه الشيعة فكرتها معتمدا في ذلك ـ كما يقول فريدلندر ـ[٦٣] على رواية للطبري (ج : ٢ ص : ١٩٦١ ، طبعة اوربا) التي تناقض ما جاء في كتاب الملل والنحل للشهرستاني وغيره من كتب المقالات . يقول ولهوزن (اما مذهب الشيعة الذي ينسب الى عبدالله بن سبأ انه مؤسسه ، انما يرجع الى اليهود اقرب من ان يرجع الى الايرانيين ... فالفكرة القائلة بان النبي ملك يمثل سلطان الله على الارض قد انتقلت من اليهودية الى الاسلام ، اذ ان المبدأ الاساس الذي بدأ منه مذهبهم : ان النبوة ، وهي المعرض الشخصي الحي للسلطة الآلهية تنتسب بالضرورة الى الخلافة وتستمر تحيا فيها ، وقبل محمد وجدت سلسلة طويلة متصلة من الانبياء الذين يتلو بعضهم بعضا على نحو ما يقول اليهود ـ « سلسلة دقيقة من الانبياء » وكما ورد في الاصحاح : ١٨ ، من سفر « تَثْنية الاشتراع » من انه لم يخل الزمان ابدا من نبي يخلف موسى ومن نوعه وهذه السلسلة لا تقف عند محمد ولكل نبي خليفته الى جانبه يعيش أثناء حياته وهذا الزميل الثاني ، هو أيضا فكرة يهودية فكما كان لموسى خليفة هو يوشع ، كذلك لمحمد خليفة هو علي ، به يستمر الامر . على ان كلمة نبي لم تطلق على علي وبنيه ـ بل اطلق عليهم اسماء (الوصي) او (المهدي) او (الامام) عامة ، ولكن إنْ لم يطلق الاسم فان الحقيقة العقلية كانت مقصودة بوصفهم عارفين بالغيوب وتجسيدات للخلافة عن الله)[٦٤] .

---

(٦٣) فريدلندر : المصدر السابق ، ص٢ ـ ٣ .

(٦٤) ولهوزن « أحزاب المعارضة ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ ، قارن ذلك بما ذكره كولدزيهر ، » العقيدة والشريعة ص٢٠٥ .

ان هذه النظرية في مجموعها تعتمد اذن على رواية الطبري التي اوردها على لسان سيف بن عمر التميمي ، وعلى المقارنة التي اوردها صاحب العقد الفريد على لسان الشَّعبي ، وهما من كتب التاريخ والادب التي لا يصح الاعتماد عليها في تصوير العقائد التي يجب ان تصور من خلال كتب الفرق والمقالات . اما سيف بن عمر التميمي فقد اتهم من قبل رجال الجرح والتعديل بالكذب والضعف والوضع . فقد قال عنه ابن معين « انه ضعيف الحديث » وقال عنه ابو داوود « انه ليس بشيء » وقال النسائي والدارقطني « ضعيف » وقال ابن حبّان « انه يروى الموضوعات » وقال الحاكم « اتهم بالزندقة »[٦٥] فرجل هذا حاله لا يصلح ان يكون راوية لعقيدة الغير ولا يمكن الاعتماد على ما يرويه . اما رواية الشَّعْبي فجديرة بالدراسة والاختيار ، فالشعبي له ميل الى التشيع معروف ، فقد عده ابن سعد والشهرستاني من الشيعة ، فلم يجد خصوم الشيعة ـ كما يقول فريدلندر ـ من هو احسن منه وافضل في ادانة الشيعة واتهامهم واقامة هذه المقارنة بين عقائدهم والديانة اليهودية ، وهكذا اوردوا هذه المقارنة على لسانه لادانة الشيعة ـ كما يظهر ـ من رجل اتهم هو بميوله الشيعية[٦٦] .

٣ ـ نظرية الاصل اليهودي ـ المسيحي المشترك :

القائلون بهذه النظرية جمع من المستشرقين من اشهرهم ، كولدْزيهر وفريدْلَنْدر .

فيرى كولدزيهر ان فكرة الرجعة تسربت الى الاسلام عن طريق المؤثرات اليهودية المسيحية « فعند اليهود والنصارى ان النبي ايلياء قد رفع الى السماء ، وانه لابد ان يعود الى الارض في آخر الزمان لاقامة دعائم

(٦٥) ابن ابي حاتم : « الجرح والتعديل » ، ج٢ ، القسم الاول ، ص٢٧٨ ـ ابن حجر . « تهذيب التهذيب » ، ٢٩٧/٤ .

(٦٦) فريدلندر : المصدر السابق ص١٠٠ .

الحق والعدل ، ولا شك ان ايلياء هو الانموذج الاول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين الذين يحيـون لايراهم احـد والذين سيعودون يومـا كمهدين منقذين للعالم »[٦٧] •

اما فريدلندر[٦٨] فيرى ان التشيع قد استمد افكـاره الرئيسية من اليهودية حيث استمد منهـا فكـرة المهـدية واستمد من المسيحية فكـرة (الدوسيتزم Docetism) التي دخلت الدوائر الاسلامية بتأثير المانوية التي اعتنقت هذه الهرطقه المسيحية واعطتها شكلا محددا • فالمسيح في هـذه العقيدة المانوية ليس له حقيقة واقعة فحياته كلها وولادته وتعميده وآلامـه من اجل التكفير عن خطايا البشر كل ذلك كان قضية ظاهرية لا حقيقة لها فالشخص الذي ربط على الصليب ـ في رأيهم ـ لم يكن المسيح بعينه وانما كان عميلا للشيطان الذي أراد ان يوقف نشاط المسيح فربطه المسيح على الصليب بنفسه عقابا على سوء سلوكه • اما المسيح فانه اختفى وسيعود في المستقبل ، وهذا شبيه بما كان يراه الغلاة من ان الامام لم يمت وانما بـدا للناس ذلك ، وانما اختفى وسيعود في الوقت المناسب ـ قبل يوم القيامة ـ لاعادة العدل الى الارض بعد ان ملئت جورا ، وان من مات كان شيطانا تصور بصورة الامام ، فيروى البغدادي عن السبئية قولها « فلما قتل علي رضي الله عنه زعم ابن سبأ ان المقتول لم يكن عليا وانما كان شيطانا تصور للناس في صورة علي وان عليا صعد الى السماء كما صعد اليها عيسى بن مريم عليه السلام • قال : كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قتل عيسى كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل علي ، وانما رأت اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلا يشبه عليا فظنوا انه علي ، وعلي قد صعد الى السماء وانه سينزل

---

(٦٧) كولدزيهر : المصدر السابق ، ص٢١٥ •

(٦٨) فريد لندر : المصدر السابق ص١٠٠ وما بعدها •

الى الدنيا وينتقم من أعدائه »[٦٩] . وهذه العقيدة بعيدة عما تعتقده الشيعة الاثنا عشرية التي ترى « في موت الائمة انه جرى عليهم على الحقيقة وانه ما اشتبه للناس امرهم كما يزعمه من يتجاوز الحد فيهم ، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة لا على الحسبان والخيلولة ولا على الشك والشبهة ، فمن زعم انهم شبهوا او واحد منهم فليس من ديننا على شيء ونحن منه براء »[٧٠] .

القائلون بالاصل العربي :

ومن اشهر الداعين لها الاستاذ مونتكمرى واط[٧١] الذي يرى ان حركة الفتوحات الكبرى سببت نوعا من القلق الروحي والمادي ، مما ادى الى ان يفكر البعض في « الخلاص » من الوضع الراهن الذي كان الناس يقاسون منه عن طريق توقع ظهور زعيم او قائد سياسي – Gharesmatic له من القدرات الروحية الفائقة ما يتمكن معها من انقاذ البشر مما يعانون منها ويؤيد نظريته هذه بدليلين :

١ – ان الدوائر الشيعية على اختلاف فيما بينها نظرت الى الامامة باعتبارها مصلحة دينية وليست من المصالح العامة التي تفوض الى الناس ، وان الامام يجب ان يكون معصوما عن الخطأ .

٢ – ان رجال الشيعة الاوائل كانوا من عرب اليمن الجنوبيين ، وكانت اليمن ارض سلالات الملوك الذين يتوارثون الحكم ، وكانوا يتصفون بصفات روحية تجعلهم رأس السلطتين الروحية والزمنية (مِزْوَد) .

---

(٦٩) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص١٤٣ ، ١٤٨ ، انظر ايضا : الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص٧٣ . ابن حزم ، الفصل ٣/١٨٨ ، ١٧٩ ، الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٣٥ . الشهرستاني . الملل والنحل ٢/١١ .

(٧٠) ابن بابويه القمي ، عقائد الامامية ، باب الرجعة .

(٧١) أنظر مقالته :

"The Conception of The charismatic Community in Islam," Numen, Vii (1960), pp. 77-90.

ثم يقول : ومع ان الاسلام لا يشجع الملكية الوراثية الا ان كون هؤلاء من عرب الجنوب ممن اعتادوا تقديس الملوك يحملنا على الاعتقاد بتأثرهم بماضيهم التاريخي في هذا الخصوص •

الفرق الشيعية

أولا : الامامية الاثنا عشرية : وتؤلف الاكثرية الساحقة من الشيعة واليهم ينصرف الذهن عادة عند اطلاق الشيعة ، والذي يميزهم ويجمعهم القول[٧٢] :

آ ـ بوجوب الامامة ووجودها في كل زمان : « فالامامة ـ في نظرهم ـ ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ويتعين القائم بتعينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم[٧٣] • ومن علماء الشيعة من يعتبر الامامة اصلا من اصول الدين ، عُرف من الدين بالضرورة ، ومن انكرها فقد انكر ركنا من أركان الدين »[٧٤] ومنهم من يرى « ان الشيعة وان اوجبوا امامة الاثنى عشر لكن منكر امامتهم ليس بخارج عن الاسلام ،

---

(٧٢) انظر ، العاملي (محسن الامين) • « اعيان الشيعة » ١٥/١ ، حيث يقول : الامامية هم القائلون بوجوب الامامة ، والعصمة ، ووجوب النص ، وانما حصل الاسم لها في الاصل لجمعها في المقالة هذه الاصول• ويقول الشيخ المفيد « أوائل المقالات » ، ص٧ : فاما السمة للمذهب بالامامة ووصف الفريق من الشيعة بالامامية فهو علم على من دان : بوجوب الامامة ووجودها في كل زمان ، واوجب النص الجلي ، والعصمة والكمال لكل امام ثم حصر الامامة في ولد الحسين بن علي عليهما السلام ، وساقها الى الرضا علي بن موسى •

(٧٣) ابن خلدون ـ « المقدمة » ، ص٣٤٨ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١/ص١٩٥ •

(٧٤) المفيد • اوائل المقالات ص٤ • المظفر (محمد رضا) عقائد الامامية ، ص٤٩٠ •

وتجرى عليه جميع احكامه »[٧٥] .

ب ـ النص والتعيين : ترى الامامية الاثنا عشرية ان الرسول ـص ـ نص على خلافة علي (رض) اما نصا جليا واضحا أو خفيا بالتلميح والاشارة في حياته ، ولهم في اثبات ذلك نصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، وتفيد عندهم حصول العلم اليقيني بها . من ذلك قول النبي (ص) يوم غدير خم « من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار » وكقوله « هذا (يعني عليا) اخي ووصيّ وخليفتي من بعدي فاسمعوا له واطيعوا » وكقوله « انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي »[٧٦] . الى غير ذلك من روايات دلت ـ على رأيهم ـ على ثبوت الامامة لعلي بعد الرسول ـص ـ ، ثم يرون ان عليا اوصى لولده الحسن وأوصى الحسن أخاه الحسين ، وهكذا الى الامام الثاني عشر المهدي المنتظر ، فالائمة امتداد من الرسول ـص ـ « قد وصى كل منهم لسلفه الذي عينه باقراره الصريح ، موافقا للترتيب الالهي ، وجاعلا اياه المرشح الشرعي للوظيفة الربانية »[٧٧] .

ومن علماء الشيعة ومتكلميهم من يربط التشيع بهذا الركن اصلا ، أعني الاعتقاد بان عليا ـرض ـ كان اماما للمسلمين بتعين من الرسول ،

---

(٧٥) العاملي (محسن الامين) ، « اعيان الشيعة » ج١/ص٦٩ . وانظر ايضا : كاشف الغطاء « اصل الشيعة واصولها » ، ص٩١ حيث يقول : انه (اى المسلم) بعدم الاعتقاد بالامامة لا يخرج عن كونه مسلما .

(٧٦) الحلي (العلامة) : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٢٥ كذلك كتاب : الباب الحادي عشر ، « مبحث الامامة » . كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ص ٩٦ . المظفر (محمد رضا) ، عقائد الامامية ، ص ٦٠ .

(٧٧) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص ١٩٦ .

اما نصا كما ترى الامامية ، أو وصفا كما ترى الجارودية من الزيدية (اتباع ابي الجارود زياد بن منذر العبدي وكان من أصحاب الامام محمد الباقر) . وهكذا فان الشيخ المفيد يخرج في تعريف له لمعنى التشيع ، ثلثي الزيدية من الشيعة لان من رأى الزيدية السليمانية (اتباع سليمان ابن جرير الزيدي) والبُتْرية (اتباع الحسن بن صالح بن حي) « ان الامامة شورى متى ما عقدها اثنان من اخيار الامة لمن يصلح لها فهو امام في الحقيقة »[٧٨] .

ج ـ عصمة الائمة : العصمة ـ لغة ـ هي المنع أو الامساك ، وعصمة الله عبده ، ان يعصمه مما يوبقه . اما ـ اصطلاحا ـ فقد اختلف المتكلمة في تحديد معناها . فقال قوم : المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ، واختلفوا في عدم التمكن كيف هو ، فقال قوم منهم : المعصوم هو المختص في نفسه أو بدنه أو فيهما بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي . وقال قوم ، بل المعصوم مساو في الخواص النفسية والبدنية لغير المعصوم ، وانما العصمة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية . وقال آخرون ، بل المعصوم مختار متمكن من المعصية والطاعة ، وهي بذلك ملكة تمكن صاحبها من اجتناب المعاصي مع القدرة عليها »[٧٩] . وقد اتفقت الامامية على ان امام الدين لا يكون الا معصوما من الخلاف لله تعالى ، لا تصدر عنه صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا ولا خطأً في التأويل ولا للاسهاء عن الله تعالى ، وذلك ليكون مقبول القول ولا

---

(٧٨) أنظر المفيد . المصدر السابق ، ص ٤ . الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٣٣/البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٤/الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ١٣٥ .

(٧٩) ابن منظور ـ لسان العرب ، مادة ـ عصم/الجرجاني : التعريفات ص ١٠٠/التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ١٠٤٧/٢ ، ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ٧/٧ .

تسقط من القلوب هيبته »[٨٠] واختلفوا . هل العصمة تبدأ بالامامة أم تكون قبلها أيضا ، ويرى المفيد « الوجه ان تقطع على كمالهم عليهم السلام في العلم والعصمة في أحوال النبوة والامامة وتتوقف فيما قبل ذلك وهل كانت أحوال نبوة وامامة ام لا ، وتقطع على ان العصمة لازمة منذ اكمل الله عقولهم الى ان قبضهم »[٨١] .

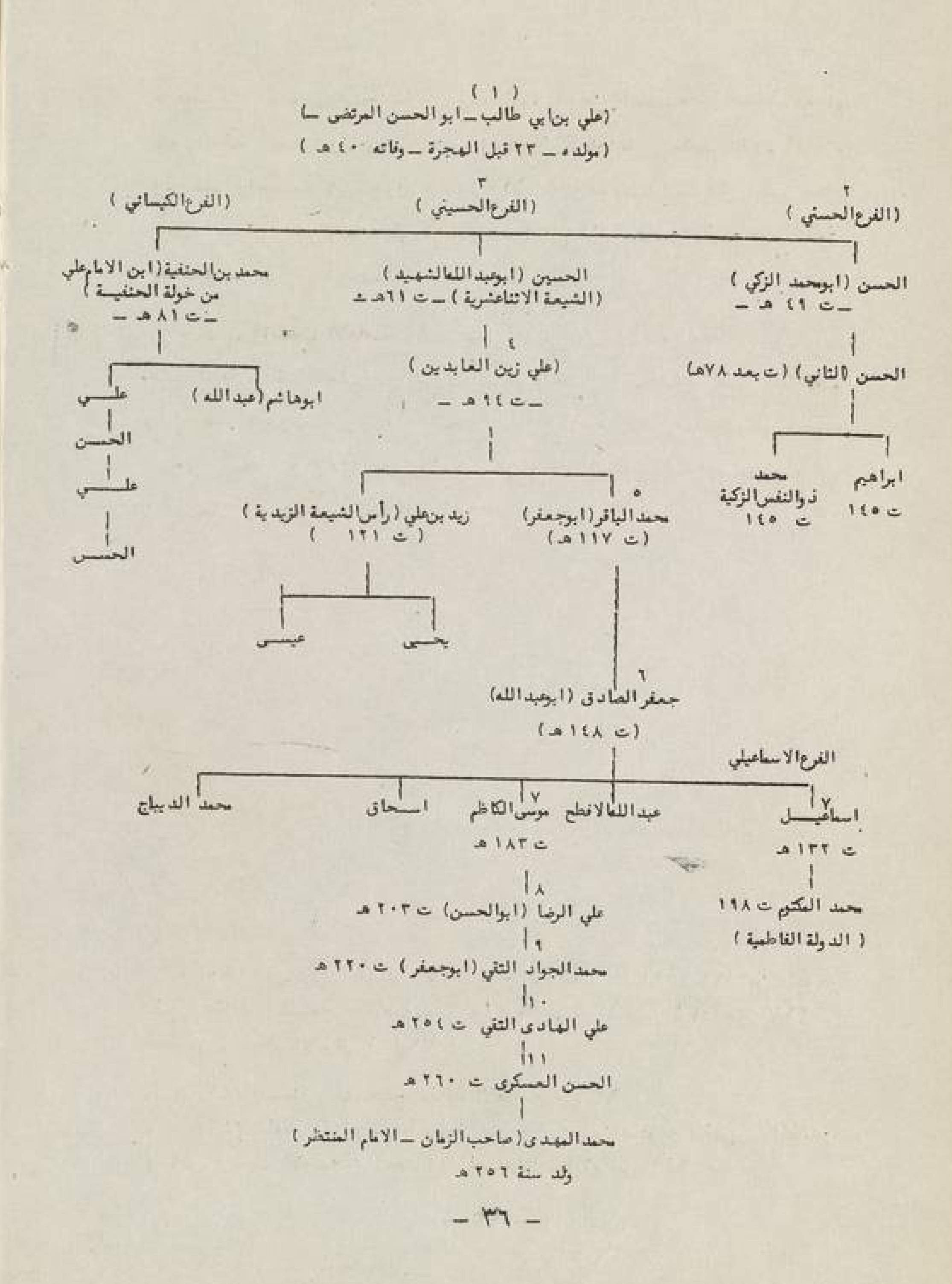
د ـ **واتفقت الامامية** الاثنا عشرية على ان الائمة بعد الرسول اثنا عشر اماما ، ابتداء بعلي بن أبي طالب ثم الحسن والحسين رضي الله عنهم ومن بعده في ولده دون ولد الحسن حتى الامام الثاني عشر وهو محمد المهدي المنتظر . وفيما يلي قائمة توضيحية لاسماء الائمة وسني واماكن ولاداتهم ووفياتهم[٨٢] .

---

(٨٠) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ١١/٧ ـ ١٢/ابن بابويه القمي/عقائد الشيعة الامامية ص ٨/الحلي ـ كشف المراد ص ٢١٧ ، المجلسي : بحار الانوار ٧٢/١١ .

(٨١) المفيد : تصحيح عقائد الامامية ص ٦٣ .

(٨٢) المفيد : المصدر السابق ص ١٠ . ابن بابويه القمي ـ المصدر السابق : باب الامامة . الحلي : المصدر السابق ص ٢٤٩ .



(١)
(علي بن ابي طالب ـ ابو الحسن المرتضى ـ)
(مولده ـ ٢٣ قبل الهجرة ـ وفاته ٤٠ هـ)
٢
(الفرع الحسني)
٣
(الفرع الحسيني)
(الفرع الكيساني)
الحسن (ابو محمد الزكي)
ـ ت ٤٩ هـ ـ
الحسين (ابو عبد الله الشهيد)
(الشيعة الاثنا عشرية) ـ ت ٦١ هـ
محمد بن الحنفية (ابن الامام علي من خولة الحنفية)
ـ ت ٨١ هـ ـ
الحسن (الثاني) (ت بعد ٧٨ هـ)
٤
(علي زين العابدين)
ـ ت ٩٤ هـ ـ
ابو هاشم (عبد الله)
علي
الحسن
علي
الحسن
ابراهيم
ت ١٤٥
محمد
ذو النفس الزكية
ت ١٤٥
٥
محمد الباقر (ابو جعفر)
(ت ١١٧ هـ)
زيد بن علي (رأس الشيعة الزيدية)
(ت ١٢١)
يحيى
عيسى
٦
جعفر الصادق (ابو عبد الله)
(ت ١٤٨ هـ)
الفرع الاسماعيلي
٧
اسماعيل
ت ١٣٢ هـ
محمد المكتوم ت ١٩٨
(الدولة الفاطمية)
عبد الله الافطح
٧
موسى الكاظم
ت ١٨٣ هـ
اسحاق
محمد الديباج
٨
علي الرضا (ابو الحسن) ت ٢٠٣ هـ
٩
محمد الجواد التقي (ابو جعفر) ت ٢٢٠ هـ
١٠
علي الهادي التقي ت ٢٥٤ هـ
١١
الحسن العسكري ت ٢٦٠ هـ
محمد المهدي (صاحب الزمان ـ الامام المنتظر)
ولد سنة ٢٥٦ هـ

ثانيا ـ الشيعة الزيدية :

اتباع الامام زيد بن علي بن الحسين السبط رضي الله عنهم اجمعين . وكان زيد بن علي قد بويع له بالكوفة ، فخرج في خمسة عشر الف رجل من اهلها على والي بغداد يوسف بن عمر الثقفي عامل هشام بن عبدالملك على العراقين ، فلما استمر القتال بينهما سمع من بعض اتباعه الطعن على ابي بكر وعمر ـ رض ـ فانكر ذلك على من سمعه منه ، فنفر عنه الذين بايعوه ، فقال لهم : رفضتموني ، فيقال انهم سموا الرافضة لقول زيد لهم « رفضتموني »(٨٣) . وبقي زيد في شرذمة فقاتل حتى قتل ودفن ليلا وكان معه نصر بن خزيمة العبسي ثم انه ظهر على قبره فنبش وصلب عريانا ثم احرق ، وبعده خرج ابنه يحيى بن زيد في أيام الوليد بن يزيد بن عبدالملك ، فوجه اليه نصر بن سيار صاحب خراسان شرطته سلم بن احوز المازني فقتله(٨٤) .

---

(٨٣) هذا هو التفسير الشائع لمصطلح « الرافضة » المستمد من تسمية زيد بن علي اولئك الذين رفضوا السير معه وانفضوا من حوله لاستنكاره ما بدا منهم من طعن في الشيخين ابي بكر وعمر ـ رض ـ ولعنهم اياهما . أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١/٢٠٩ ، الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٣٤ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ١/١٣٩ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٥ ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٢ . وهناك تفسير آخر اورده كل من النوبختي (فرق الشيعة ص ٥٤) والقاضي النعمان الفاطمي (دعائم الاسلام ١/٦٢) . يقول النوبختي : وكان المغيرة بن سعيد قال بهذا القول (اي بامامة محمد ذي النفس الزكية وانه القائم وانه الامام المهدي) لما توفي أبو جعفر محمد بن علي (الباقر) واظهر المقالة بذلك فبرئت منه الشيعة اصحاب ابي عبدالله جعفر بن محمد (الصادق) عليهما السلام ورفضوه فزعم انهم رافضة وانه هو (أي المغيرة) سماهم بهذا الاسم .

(٨٤) المسعودي : مروج الذهب ٢/١٨٢ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ١/١٣٠ .

وقد جوز الزيدية (عدا الجارودية منهم) « ان يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالامامة اماما واجب الطاعة ، سواء أكان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين »[٨٥] . ولم يشترطوا في الامام ان يكون معصوما ولهذا أيضا لم يعترفوا بمبدأ الوراثة المباشرة في الامامة واعترفوا (عدا الجارودية منهم) بشرعية خلافة الشيخين ابي بكر وعمر ولم يعلنوا البراءة منهما ، وذلك تطبيقا للقاعدة العامة المشهورة التي وضعها زيد في الامامة وهي القول « بجواز امامة المفضول مع قيام الافضل ، ومعنى ذلك ان عليا كان افضل الصحابة الا ان الخلافة فوّضت لابي بكر لمصلحة دينية ، لذا فبيعته ليست بخطأ ولا توجب كفرا ولا فسقا »[٨٦] .

والزيدية يرجعون في الاصول الى الاعتزال ، وفي الفروع الى مذهب ابى حنيفة ، الا في مسائل قليلة[٨٧] وقد سبقت الاشارة الى ان بعضا من

---

(٨٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٤ . الشهرستاني : الملل والنحل ٢١٧/١ . قارن : كولدزيهر ، المصدر السابق ص ٢١٧ .

(٨٦) العاملي (محسن الامين) أعيان الشيعة ١٣/١ . الطوسي (نصيرالدين) : قواعد العقائد (مقتبس من محمد جواد مغنية : الشيعة والتشيع ص : ٣٥) .

(٨٧) يقول الشهرستاني عن زيد -رض- « أراد ان يحصل الاصول والفروع حتى يتحلى بالعلم فتتلمذ في الاصول لواصل بن عطاء رأس المعتزلة ... فاقتبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلها معتزلة » - الملل ٢٠٧/١ . ويعد ابن المرتضى (كتاب طبقات المعتزلة ص ١٧) زيدا ضمن رجال الطبقة الثالثة ، وكان زيد لا يخالف المعتزلة الا في المنزلة بين المنزلتين (المصدر السابق ص ٣٤) . اما عن الصلة بين زيد وابى حنيفة ، فيذكر أبو الفرج الاصفهاني ، (مقاتل الطالبيين - ص ١٠٧) بان ابا حنيفة كان ينصر زيدا ويميل اليه وانه ارسل اليه يقول « ان لك عندي معونة وقوة على جهاد عدوك فاستعن بها انت واصحابك في الكراع والسلاح) . وذكر الزمخشري (الكشاف ٦٤/١) ان ابا حنيفة كان يفتي سرا بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل المال اليه والخروج معه على اللص المتغلب المسمى بالامام والخليفة » ، أنظر أيضا : الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

علماء الامامية الاثنا عشرية لا يعتبرون الزيدية شيعة لانهم « لا يوجبون النص »[٨٨] ويقولون ان الامامة تكون بالاختيار فمن اختير من قبل اهل الحل والعقد صار اماما واجب الطاعة »[٨٩] ، ويستثنون منهم الجارودية الذين قالوا « ان النبي نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالحكم فكان هو الامام من بعده وزعموا ان الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي »[٩٠] .

ثالثا ـ الشيعة الاسماعيلية :

تستمد هذه الفرقة اسمها من انها على خلاف الاثنا عشرية تختتم سلسلة أئمتها الظاهرين بالامام السابع الذي لا تعترف الشيعة الاثنا عشرية بامامته ، وهو اسماعيل بن الامام جعفر الصادق ، ولذلك تسمى أيضا بالشيعة « السبعية »[٩١] واسماعيل هو الابن الاكبر للامام السادس جعفر الصادق ،

---

(٨٨) المفيد ـ اوائل المقالات ، ص ٤/مغنية (محمد جواد) . الشيعة والتشيع ، ص ٣٥ .

(٨٩) ابن خلدون ـ المقدمة ٣٥٤ .

(٩٠) الشهرستاني : ٢١١/١/البغدادي ص ٢٢/اذسفرائيني ص ٣٢/الاشعري : المقالات ص ١٣٣ .

(٩١) تطلق على الاسماعيلية تسميات عديدة ذكرها الغزالي في كتابه المشهور (فضائح الباطنية ص ١١) منها : **الباطنية** ، لدعواهم ان لظواهر القرآن والاخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشرة ... وغرضهم الاقصى ابطال الشرائع فانهم اذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين . ومنها : **السبعية** (ص ١٦) وانما لقبوا بها لامرين : احدهما اعتقادهم ان أدوار الامامة سبعة ، وان الانتهاء الى السابع هو آخر الدور وهو المراد بالقيامة ، وان تعاقب هذه الادوار لا آخر لها ، والثاني قولهم : ان تدابير العالم السفلي ... متوطد بالكواكب السبعة ... وهذا المذهب مسترق من ملحدة المنجمين وملتفت الى مذاهب الثنوية . ومنها **التعليمية** ، لقبوا بها لان مبدأ مذاهبهم ابطال الرأي وابطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الامام المعصوم وانه لا مدرك للعلوم الا التعليم (ص ١٧) .

وكان قد توفي في حياة ابيه فاختلفت الشيعة بسبب ذلك في سوق الامامة من بعده ، فترى الامامية الاثنا عشرية ان الصادق نقل الامامة من بعده الى اخيه موسى الكاظم وهو الامام السابع في سلسلة الاثنا عشرية ، اما الاسماعيلية السبعية فقد اعتقدوا بان « النص لا يرجع القهقرى والفائدة من النص بقاء الامامة في أولاد المنصوص عليه دون غيره »(٩٢) ، فلا يجوز غير ذلك لانهـا لا تنتقل من اخ الى اخ بعـد الحسن والحسين عليهمـا السـلام ولا تكـون الا في الاعقـاب »(٩٣) ومن ثم فالامـام على رأيهـم بعد اسماعيل هو ابنه محمد . وهنا تفترق الاسماعيلية الى شعبتين رئيستين ، شعبة وقفت في موت محمد بن اسماعيل (الملقب بالمكتوم) وقالت برجعته بعد موته وانتظرته مهديا يبعث ، وهؤلاء هم القرامطة . وشعبة ساقت الامامة من بعده في سلسلة متصلة ـ مع اختلاف في ترتيب اشخاصها ـ كانوا في رأيهم أئمة مستورين مختفين اجتنبوا المجاهرة بالدعوة الى اللحظة التي اثمرت فيها الحركة الاسماعيلية بظهور الامام الشرعي في شخص عبدالله المهدي ـ مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب ـ الذي هو أول الائمة الظاهرين ، وهذه عقيـدة الاسماعيلية الفاطميين بشعبتيها النزارية

---

(٩٢) الشهرستاني : الملـل والنحـل ٠ ٢٧/٢ ٠ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٥٦ (ويعتقد آخرون بان اسماعيل اظهر من الفسق وشرب الخمر ما حمل الصادق على خلعه ونقل الامامة منه الى اخيه الاصغر موسى الكاظم ٠ وقد رد على هؤلاء اتباع اسماعيل بقولهم : ان الله اذا اجتبى شخصا للامامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل طهره من الذنوب والاوزار وافقده القدرة على اتيانها فتحريم الخمر لم ير فيه اسماعيل ـ ومن ثم مريدوه من الاسماعيلية ـ الا معنى مجازيا ، وطبقوا ذلك على الاحكام والفرائض الاخرى كالصيام والحج وغيرهما ٠ انظر : كولدزيهر ـ العقيدة والشريعة ص ٢٤١ وما بعدها ٠ وقارن بذلك ما ذكره :
Tritton, A. S. "Islam Belief and Practices," p. 77.
وكذلك Guillaume, A. "Islam," p. 122.

(٩٣) النوبختي : فرق الشيعة ص ٥٨ ٠

والمستعلية[٩٤] .

موجز تاريخهم :

اشتدت ضربات العباسيين ومقاومتهم للحركات الشيعية بعد فشل ثورة محمد الملقب بـ (ذو النفس الزكية) وهكذا اضطر أكثر الشيعة الى الاختفاء وعمدوا الى نشر دعوتهم بالتستر والكتمان وتلمسوا أماكن يختفون فيها ؛ ليدرؤوا عن انفسهم ما اضمره لهم العباسيون من حنق ونقمة ، حتى ان محمد بن اسماعيل فر الى الري ومنها الى دماوند حيث استقر بقرية سميت محمد آباد نسبة اليه ، وسار ابناؤه على منواله فاختفوا في خراسان وفي اقليم قندهار وفي السند وأخذ دعاتهم يجوبون البلاد لجذب الاتباع اليهم . وقد اتخذ ائمة الاسماعيلية مدينة سلمية من أعمال حماة ببلاد الشام مركزا لنشر الدعوة في أرجاء العالم الاسلامي ومن اشهر نوابهم الذين تصدوا لنشر هذا المذهب ، ميمون القداح الذي وضع دعامة المذهب الاسماعيلي حتى اعتقد بعض المؤرخين انه هو محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق نفسه ، واعتقد بعض آخر انه كان يصدر في عمله عن ميول شعوبية ترمي الى مقاومة الاسلام ، ثم خلفه في زعامة الدعوة هذه ابنه عبدالله بن ميمون الذي اتخذ من الاهـواز مركزا لنشر دعوته ، ولما اتصـل خبره بواليها اضمر له الشر فهرب عبدالله الى الشام واقام في سلمية الى ان مات فيها[٩٥] .

---

(٩٤) الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٥ وما بعدها ، وأنظر ايضا ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة الاسماعيلية . وكتاب الفرق من أهل السنة امثال البغدادي (الفرق بين الفرق ص ١٧٩) والاسفراييني (التبصير في الدين ص ١٢٤) يرون ان محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق لم يترك من بعده عقبا ، وهدفهم من ذلك انكار الصلة بينه وبين مؤسس الدولة الفاطمية ، عبيدالله المهدي ، الذي ترى الاسماعيلية انه من سلالة محمد بن اسماعيل) .

(٩٥) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ، (مختصرا) ص ٣٩ ـ ٤٢ .

وقـد وضع عبدالله بن ميمون اساس الدعـوة لبث عقـائد المذهب الاسماعيلي أو مذهب السبعية الذي يدعو الى امامة اسماعيل بن جعفر الصادق ، وابتدع لذلك دعوة منظمة قسمها الى سبع درجات أو مراتب زيدت بعـده حتى أصبحت تسـعا في أيام الفاطميين ، وقـد صور بعض المؤرخـين (امثال دوزى ، بروكلمان ، نيكلسون ، فليب حتى وبندلى جوزي) عبدالله بن ميمون « صاحب مؤامرة قوية الدعائم تم تنظيمها بمهارة فائقة .. وقد تملكت نفسه الكراهية في أبشع صورهـا للعرب والاحتقار للاسلام والمسلمين مدفوعا الى ذلك بما يدعيه من حرية الفكر والعقيدة ، وقد عمل على ايجاد جمعية سرية كبيرة تلقن الناس جميعـا مبادئها كل فرد على قدر عقله واستعداده »[٩٦] ، فاضطر الخلفـاء الى تضييق الخناق على الشيعة عامة ، فاضطرت طائفة الاسماعيلية الى مغادرة سلمية مركز دعوتهم ومواصلة جهودهم في بلاد أكثر صلاحية لبث هذه الدعوة وهكذا نجح احد دعاة الاسماعيلية واسمه أبو عبدالله الشيعي في نشر تعاليم الاسماعيلية في بلاد المغرب ، وواته الظروف هناك حيث ثبت مركزه فيها ، ولم يمض وقت طويل حتى غدا الشيعة أصحاب السلطان المطلق في جميع الجهات الواقعة الى الغرب من مدينة القيروان ، ثم انفذ أبو عبدالله الشيعي الرسل الى ابي عبيدالله المهدي الجد الاعلى لخلفاء الدولة الفاطمية وامام الاسماعيلية آنذاك يدعوه للحضور الى افريقية فرحب عبيدالله

---

(٩٦) حتى (فيليب) تاريخ العرب ص ٥٣٢/جوزي (بندلى) : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام . ص ١٢١/دوزي : مقالة عن تاريخ الاسلام (الترجمة التركية ص ٣٣٨) . بروكلمان تاريخ الشعوب الاسلامية ٧٣/٢ . وأحسن مصدر عن دعوة الاسماعيلية هو كتاب برناردلويس : « أصول الاسماعيلية » . وكذلك كتاب :
Ivanow, W. "The Alleged Founder ofIsmailism,"
وايضا : كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الاسلامية .

بهذه الدعوة فوصل بلاد المغرب ودانت له ودعا الناس الى مذهب الاسماعيلية ، فدخل فيه الناس طوعا أو كرها ، ثم امتد نفوذ الاسماعيلية منها الى مصر حيث فتحها المعزلدين الله الفاطمي سنة **٣٦١هـ/٩٦٩** ، ومن مصر انطلقت « الاسماعيلية حتى صارت تشكل حركة قوية انتشرت من سواحل الاطلس حتى الاجزاء الشرقية البعيدة عن العالم الاسلامي ، كبلاد ما وراء النهر والهند واشتدت قوتها في ايران بصورة خاصة ، حيث ظهر اعاظم فلاسفة الاسماعيلية الباطنين امثال ابي يعقوب السجستاني ، ناصر خسرو ، ابي حاتم الرازي وحميدالدين الكرماني »(٩٧) .

وخلال القرن الخامس الهجري وبعده دب الضعف والانحلال في صفوف الاسماعيلية ، وانشقت الحركة على نفسها ، وصارت فرقا مختلفة ، وقد حدث الانشقاق الاول سنة **٤١١هـ/١٠٢١م** عندما اعلن الحاكم بامرالله : بان التجسد الالهي قد حل فيه ثم اختفى - وربما مات مقتولا - فانفصلت الطائفة الدرزية عن بقية الاسماعيلية لاعتقادهم بانه لم يمت وانه سيعود فهو الامام المنتظر عند هذه الطائفة . ثم حدث الانشقاق الآخر بعد وفاة المستنصر بالله سنة **٤٨٧/١٠٩٤** ، حيث اكره ابنه الاكبر نزار على التخلي عن الامامة وذلك بتدبير من اخيه المستعلي الذي قبض على نزار واودعه السجن حيث لاقى فيه حتفه ، وقد سبب هذا قلقا واضطرابا شديدين في صفوف الاسماعيلية التي انشقت منذ ذلك الحين الى فرعين رئيسين :-

آ - **المستعلية** : نسبة الى المستعلي ابي القاسم أحمد **(٤٨٧هـ/١٠٩٤م)** .

وقد انتقل مركز دعوتها الى اليمن بعد ان سقطت الدولة الفاطمية في مصر على يد صلاح الدين الايوبي سنة **١١٧١م** ، وقد استمرت في اليمن لمدة خمسة قرون ، ثم جابهت نجاحا كبيرا في الهند ، فنقل مركز الدعوة

---

(٩٧) دائرة المعارف الاسلامية (بالانكليزية) مادة : الاسماعيلية .

الى كوجارت وذلك في القرن التاسع الميلادي ، ثم حدث انشقاق في صف هذا الفرع بعد وفاة الداعي السادس والعشرين داود بن عجب شاه سنة ٩٩٩هـ/١٩٥١م في مدينة (أحمد آباد) فتبعت الاكثرية ابنه داود بن قطب شاه الذي اعتبر الداعي أو الامام السابع والعشرين ، في حين تبع الفرع اليماني الداعي سليمان بن حسن (ومن هنا عرفوا بالسليمانية) • ويعتبر غلام حسن الداعي السادس والاربعين في سلسلة السليمانية اليوم ، اما داعي الفرع الداودي واسمه طاهر بن محمد فيعيش في بومبي بالهند اليوم وهو يمثل الداعي الحادي والخمسين واتباعه يسمون أيضا بالبهرة •

ب ـ النزارية : بعد مقتل نزار على يد أخيه المستعلي ، نقل ابنه القاصر المهتدى من قبل اتباعه المخلصين الى بلاد فارس ، حيث نشىء في خفية وكتمان على يد كبير الدعاة الحسن بن صالح • وعند وفاته سنة **٥٥٧هـ** تولى ابنه حسن القاهر باحكام الله العرش جهرة ، واعلن قيام القيامة الكبرى ومجيء اسلام روحاني خالص متحرر من كل ذهن تشريعي ومن كل عبودية للقانون ، وبقية هذه الفرقة تعرف اليوم في الهند بالخوجا ، وهم يعترفون بالاغا خان زعيما روحيا لهم ، ومن اسلافهم « الحشاشون »[(٩٨)] •

تعاليم الاسماعيلية :

تقوم تعاليم الاسماعيلية على المزج بين « مذاهب دينية مختلفة وآراء سياسية واجتماعية متعددة ومبادىء فلسفية وعلمية متنوعة »[(٩٩)] ، ومذهبهم في جوهره يعتمد الى حد كبير على تلك الصفة المقدسة التي كان يتمتع بها

---

(٩٨) كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٣٦/حتى (فليب) ، تاريخ العرب ص ٥٣٤ ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « الاعماعيلية »/وبقية المصادر المذكورة في الهامش ٩٦ •

(٩٩) جوزي (بندلى) : تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام • ص ١٢١ •

العدد سبعة في بلاد المشرق ، ثم اضيف الى هذا العقيدة الايرانية القائلة بالنعمة اللدنية والنظريات الغنوصية التي تعود بأصلها الى النساك وعناصر من الفلسفة اليونانية وأخرى من المانوية لتصهر في عقيدة باطنية تلائم مع الميل المعروف في الشرق الى تأسيس الجمعيات السرية »[١٠٠] .

فللرقم سبعة عندهم صفة مقدسة ، وهذه نزعة كانت معروفة عند الشيعة الغلاة من قبلهم امثال المنصورية والمغيرية[١٠١] ، وهي نزعة اقتبسوها من نظريات الفيثاغوريين وهكذا جعلت الاسماعيلية « النظام الكوني والحوادث التاريخية امرا مرتبا على هذا العدد ، وهم يتبعون في حدوث الكائنات فلسفة غنوصية مبنية الى حد كبير على الافلاطونية الحديثة ، فيجعلون التجليات سبعا هي الله - العقل الكلي - النفس - المادة الاصلية (الهيولى) - الفضاء - الزمن - عالم الارضين والبشر ، ولهذا العالم سبعة انبياء مشرعين يسمى كل واحد منهم الناطق وهم : آدم ، ونوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ثم محمد التام بن اسماعيل ، وبين كل نبيين ناطقين سبعة أنبياء صامتين، ويوازي الصامتين طبقة أدنى منهم وهي مرتبة على أساس السبعة أو الاثني عشر ، وهم زعماء الدعوة ويعرف واحدهم بالحجة ثم المبشرون العاديون ويعرفون بالدعاة[١٠٢] ، وتعمل كل مجموعة سباعية من الانبياء الصامتين « على تدعيم عمل الناطق الذي سبقها والتمهيد للناطق الجديد الذي يخلفه ، فهي سلطة تعاقبية دقيقة التحديد بديعة التركيب ، تتجلى الروح الالهية في درجاتها المختلفة ومراحلها المتوالية وتظهر للانسانية عند بدء الخليقة في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها ، وكل

---

(١٠٠) بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الاسلامية ج ٢/ ص ٧٣ .

(١٠١) الشيبي (كامل مصطفى) الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٠٨ .

(١٠٢) حتى (فليب) : تاريخ العرب ص ٥٣٢ .

مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي يبدو في وقته يكمل انجاز العمل الذي أداه المظهر السابق »[١٠٣] . وهنا نرى ان الاسماعيلية تصل - كما يقول الاستاذ النشار - « الى افضع النتائج التي يمكن ترتبها على فكـــرة الفيض ، فالفيض دائم وباق ومستمر ، ودائرته لم تغلق على الاطلاق[١٠٤] « فتعاقب الادوار لا آخر لها[١٠٥] »، وهذا يعني في لغة دينية بسيطة : ان محمدا لم يكن خاتم النبيين ولا آخر من يمثل اكتمال الوحي الالهي كما تقول العقيدة الاسلامية ، وهكذا أصبحنا لا نستطيع ان تبين في مذهبهم قواعد الاسلام التقليدي حتى في صورته الشيعية البحتة ، وانتهى الامر بهم - كما يقول كولدزيهر - « الى طمس معالم الاسلام وانحلال عقائده انحلالا تاما »[١٠٦] . ولهذا نرى كتاب المقالات يعتبرون مذهب الاسماعيلية من المذاهب الخارجة عن الاسلام ، فيعلن البغدادي « والذي صح عندي من دين الباطنية انهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلها الى استباحة كل ما يميل اليه الطبع »[١٠٧] اما الامام الغزالي فيرى ان لمقالتهم مرتبتين : احداهما توجب التخطئة والتضليل والتبديع والاخرى توجب التكفير والتبرى »[١٠٨] وقد روج الاسماعيلية مذهبهم على أساس الدعـوة السرية ، وهـذه الدعوة تنطوي على تعـاليم تدريجيـة يتلقنهـا مريدو الاندماج في الجماعـة على مراتب متتالية ولا تبقى هـذه التعاليم في اعلى مراتبها من الاصـول الايمانية الواجبـة في الديانة

---

(١٠٣) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص ٢٣٩ .

(١٠٤) النشار (علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٨٣ (وهذه الفكرة في دورية النبوة واستمراريتها هي التي بنت عليها القاديانية والبهائية في العصر الحديث دعوتيهما) .

(١٠٥) الغزالي : فضائح الباطنية ، ص ١٦ .

(١٠٦) كولدزيهر : المصدر السابق ص ٣٣٨ .

(١٠٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٧٧ .

(١٠٨) الغزالي : المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

الاسلامية الا هيكلا خاويا وبناء متداعيا . وتبدأ هذه المراحل بدراسة دقيقة لنفسية من يراد دعوته وذلك لتشخيص من يطمع في استدراجه ، بمعرفة ميله وطبعه ومذهبه »(١٠٩) وتحديد الطريق الذي يؤتى منه حتى لا تطرح البذرة ـ كما يقول البغدادي على لسانهم ـ « في أرض سبخة »(١١٠) وتسمى هذه المرتبة بـ « التفرّس » ثم تبدأ مراحل أخرى تنتهي بالتشكيك في عقائد المدعو الاصلية وسبيله ان يبتدئه بالسؤال عن الحكم في مقررات الشرائع وغوامض المسائل وعن المتشابه من الآيات وذلك لزعزعة الثقة في نفس المدعو ونقله من حال الى حال ينتهي به الامر الى التحلل الكامل من جميع التكاليف الشرعية(١١١) وهذه صورة من وصية بعث بها عبيدالله القيرواني الى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي تقول :

« اني اوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والانجيل والزبور ، وبدعوتهم الى ابطال الشرائع والى ابطال الميعاد والنشور والبعث والملائكة في السماء والجن في الارض وينبغي ان تحيط علما بمخاريق الانبياء ومناقضتهم كقول عيسى بن مريم لليهود لا ارفع شريعة موسى ثم رفعها بتحريم الاحد بدل السبت واباحة العمل يوم السبت ولا تكن كصاحب الامة المنكوسة حين سألوه فقال : « قل الروح من امر ربي » ولا تكن

---

(١٠٩) المصدر السابق ، ص ٢١ .

(١١٠) البغدادي : المصدر السابق ص ٢٨٣ قارن/جوزي (بندلي) : المصدر السابق ص ١٢٦ .

(١١١) أنظر هذه المراتب والغرض من كل مرتبة ، الغزالي (فضائح الباطنية) ص ١٥ .

الشهرستاني : الملل والنحل ٢٧/٢/البغدادي/الفرق بين الفرق/ ص ١٧٩ . وعن تأثير الجمعيات السرية ـ كالماسونية ـ بنظام الاسماعيلية القائم على السرية والتدرج ، انظر : جوزي (بندلي) : المصدر السابق ص ١٢٥ . بروكلمان (كارل) المصدر السابق ٧٣/٢ حتى (فليب) المصدر السابق ص ٥٣٤ .

كموسى في دعواه التي لم يكن عليها برهان سوى المخرقة ، وما العجب عن شيء كالعجب من رجل يدعي العقل ثم يكون له اخت أو بنت حسناء وليس له زوجة في حسنها فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبي ، ولو عقل الجاهل لعلم انه احق باخته وابنته ، ما وجه ذلك الا ان صاحبهم (محمد ـ ص) حرم ذلك عليهم وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الاله الذي يزعمونه واخبرهم بما لا يكون أبدا من البعث والحساب والجنة والنار »[112] .

هكذا بدأت الاسماعيلية كفرقة شيعية معتدلة ثم تطورت حتى جمعت بين الالحاد في الدين والاباحية في العمل .

رابعا ـ الغلاة :

الغلو ـ لغة : هو تجاوز الحد ومجاوزة القدر في كل شيء وهو نقيض التقصير و ـ غلا ـ في الدين والامر يغلو غلواً : جاوز حده وافرط فيه[113] ، وفي القرآن الكريم « قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم[114] » اي غلواً باطلا ، لان الغلو في الدين غلوان ، غلو حق ، وهو ان يفحص عن حقائقه ويفتش عن اباعد معانيه ويجتهد في تحصيل صحيحه ، وغلو باطل ، وهو ان يتجاوز الحد ويتخطاه بالاعراض عن الادلة واتباع الشبه[115] .

وفي الحديث الشريف ، اياكم والغلو في الدين ، فانما هلك من كان

---

(١١٢) البغدادي : المصدر السابق ص ١٧٧ .

(١١٣) ابن منظور : لسان العرب ، مادة « غلا »/الراغب الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن : ص ٣٦٤ (تحقيق محمد سيد كيلاني ـ طبعة الحلبي) .

(١١٤) القرآن الكريم : المائدة : ٧٧ .

قبلكم بالغلو في الدين[١١٦] اي التشدد فيه ومجاوزة الحد ، لان دين الله بين الغلو والتقصير ولان الحق بين طرفي الافراط والتفريط .

وفسر البعض « الغلو في الدين » بمعنى البحث عن بواطن الاشياء والكشف عن عللها وغوامض متعبداتها ويسوقون دليلا على ذلك الحديث النبوي « ان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق فان المنبتّ لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى » وكذلك ما رواه مسلم عن ابي مسعود ان رسول الله (ص) قال : « هلك المتنطعون » قالها ثلاثا[١١٧] .

اما اصطلاحا : فمن الممكن الوقوف على مذاهب الغلاة وافكارهم وتحديد المصادر التي استمدوا منها ، ونظرة فقهاء المسلمين اليهم ، باستعراض عدد من التعريفات التي وردت عنهم في كتب المقالات .

يقول الاشعري : انما سموا الغالية ، لانهم غلوا في عليّ وقالوا فيه قولا عظيما[١١٨] .

ويقول فيهم ابن بابويه القمي : اعتقادنا في الغلاة ، والمفوضة انهم كفار بالله جل اسمه وانهم شر من اليهود والنصارى والمجوس[١١٩] .

ويقول فيهم الشيخ المفيد : الغلاة المتظاهرون بالاسلام ، هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام الى الالوهية والنبوة

---

(١١٦) اخرجه الامام أحمد بن حنبل في مسنده : ٢١٥/١ (طبعة الحلبي)/النسائي : السنن ٢٤ كتاب الحج ، ٢١٨ : باب التقاط الحصى .

(١٧) مسلم : الصحيح ، ٤٧ ـ كتاب العلم ـ حديث رقم (٧) .

(١١٨) الاشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) مقالات الاسلاميين، ٦٦/١ (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، الطبعة الاولى : مطبعة النهضة المصرية ١٩٥٠) .

(١١٩) ابن بابويه القمي ، عقائد الامامية ، باب نفي الغلو .

ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بالكفر والقتل والتحريق بالنار ، وقضت الأئمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام(١٢٠) .

ويقول الشهرستاني : الغلاة اسم على اولئك الذين غلوا في حق أئمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخَلْقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية ، فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق ، وهم على طرفي الغلو والتقصير ، وانما نشأت شبهاتهم عن مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى ، اذ اليهود شبهوا الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهات في اذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الالهية في حق بعض الأئمة(١٢١) .

ويقول ابن خلدون : ومنهم (أي الشيعة) طوائف يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بالوهية هؤلاء الأئمة اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالوهية أو ان الاله حل في ذاتهم البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه(١٢٢) .

افكار الغلاة : تضم فرق الغلاة دوائر مختلفة ومتنوعة تعكس صورا من الآراء والافكار القديمة التي اصطدم بها الاسلام في الاراضي المفتوحة . وفرق الغلاة على كثرتها وتنوعها لم تفلح في اقامة دول وامارات ، وانما اقتصر اثرها على حركات فتن وتمرد وعصيان وأفكار هدامة تتميز بنزعة

---

(١٢٠) المفيد : تصحيح عقائد الامامية ، باب الغلو والتفويض ، ص ٦٣ .

(١٢١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٠/٢ (على هامش الفصل لابن حزم الاندلسي) .

(١٢٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٣٢ .

التلفيق والاستمداد من مصادر فكرية مختلفة ومتباينة ومثلت غزوا فكريا كاد يشوب صفاء العقيدة الاسلامية في القرنين الاولين لولا الجهود المخلصة الواعية التي بذلها رجال المعتزلة وغيرهم في تفنيد آرائهم والرد عليها[١٢٣] .

أولا : ترى في عقائد الغلاة فكرة الحلول والتجسيد المسيحية (Incarnation - Corporation) فكانت فرقهم المختلفة تؤمن بالوهية الأئمة فبعضها بحلول الجزء الالهي وتجسده فيهم ، وبعضها اعتقدت الوهية رؤسائها على الطريقة نفسها :

فعبدالله بن سبأ كان يزعم « ان عليا كان إلها » ، وكان يقول هو الأله بالحقيقة » ، والشريعية كانت تعتقد ان الله تعالى « حل في خمسة أشخاص في محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين » ، والعميرية ، وهم فرع من الخطابية « عبدوا جعفراً الصادق وزعموا انه ربّهم وضربوا فيه في كناسة الكوفة ثم اجتمعوا على عبادته » ، والجناحية زعموا « ان روح الله تحل في الانبياء والأئمة » والبيانية « زعموا أنّ جزءً إلهياً حل في علي واتحد بجسده وبه كان يعلم الغيب وكان بيان يقول ان روح الله تناسخت في الانبياء والأئمة حتى صارت الى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت اليه منه ، يعني نفسه ، فأدعى الربوبية لنفسه على مذاهب الحلولية » ، والخطابية زعمت « ان الأئمة كانوا آلهة ، وكان أبو الخطاب يقول ، ان أولاد الحسن والحسين كانوا ابناء الله واحباؤه ، وكان يقول ان جعفرا اله »[١٢٤] .

---

(١٢٣) راجع البحث الذي كتبناه في مجلة « المسلمون » ـ العدد الاول السنة ١٩٦٤ عن اهمية الدور الذي لعبه رجال المعتزلة في هذا الخصوص .

(١٢٤) أنظر الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٧٧/١ ، ٨٠ وما بعدها .

الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢٠٣/١ ـ ١٣/٢/٢٠٩ ـ ص ١٥ ـ ص ١٦ (على هامش الفصل) والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ =

وزاد بعض رؤساء الغلاة على ذلك فادعوا الربوبية لانفسهم على معنى الحلول • فكان بيان بن سمعان يقول « انه قد انتقل اليه الجزء الالهي بنوع من التناسخ ولذلك استحق ان يكون إماما وخليفة فكان يدعي الالوهية لنفسه على معنى الحلول » والرزّامية ، وهي فرقة غالية انتصرت لابي مسلم الخراساني « زعمت حلول روح الاله فيه » ، والكاملية كانت « تزعم ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى شخص وذلك النور في شخص يكون نبوّة وفي شخص يكون امامة » ، والجناحية زعمت « ان روح الله جلّ اسمه كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه » ، والحربية « زعمت الوهيته على معنى الحلول ، وفئة من الخطابية ألّهته وعبدته وزعمت انه اله »[١٢٥] •

وقد اخطأ بعض المستشرقين في تحديد المصدر الذي استمدت فرق الغلاة منه فكرة الحلول ، فربطته بأصل فارس ، فزعم دوزي « ان الشيعة ، أخذت الفكرة من الفرس الذين اعتادوا ان يروا في ملوكهم احفادا منحدرين من اصلاب الالهة الدنيا ، فنقلوا هذا التوقير الوثني الى عليّ وذريته •• ان الامام عندهم هو الله قد صار بشرا »[١٢٦] • وعلى نحو مماثل يتكلم اوجست ملّر ويضيف الى « ان الفرس كانوا تحت تأثير الافكار الهندية قبل الاسلام بعهد طويل يميلون في القول بان الشاهنشاه هو تجسيد لروح الله (Pahlavi Bagh) التي تنتقل في اصلاب الملوك

= والاسفراييني : التبصير في الدين : ص ٨٨ ، ص ٨٢ ، ص ١١٠ ، ص ١١١ ، ص ١٠٨ وابن حزم : الفصل في الملل والنحل (فصل شنع الشيعة) ١٧٩/٤ وما بعدها • والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٧ و٥٨ ص ٦١ •

(١٢٥) أنظر المصادر السابقة •

(١٢٦) دوزي : مقالة عن تاريخ الاسلام (الترجمة التركية للدكتور عبدالله جودت بعنوان تاريخ اسلاميت ، ص ٢١٨) •

من الأباء الى الابناء »[١٢٧] . ويرى دارمستتر بان « العناصر الفارسية التي اعتنقت الاسلام ظاهريا ادخلت في الاسلام الفكرة الهندية الآرية التي تقول بالعائلة الالهية المختارة التي تنقل في اصلابها النور الالهي (Ferry Yazdan) جيلا بعد جيل منتهية بالساوشاء ينت »[١٢٨] .

وقد رد الباحثون هذا الربط الفكري بين عقيدة الحلول والفكر الفارسي القديم وابانوا ان الفكرة في اصلها غير فارسية ، فأكد كولد زيهر ، « بان أول الواضعين لجزء من مبادىء التجسيد والحلول قوم لاشك انهم من الجنس العربي الصميم »[١٢٩] ، ويرى كل من آدم متز وفريد لندر « ان الفكرة مسيحية ويجب ان تربط بها فهي من تأثير الغنوصية المسيحية في الفكر الاسلامي »[١٣٠] . وقد اشار الى الاصل المسيحي للفكرة بعض القدامى من الكتاب المسلمين كالغزالي وابن خلدون ، فيقول ابن خلدون « ومنهم (اي الشيعة) طوائف يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بالوهية الأئمة ، اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالوهية ، أو ان الاله حلّ في ذاته البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى

---

(١٢٧) مقتبس من كتاب : ولهوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة في صدر الاسلام ، (الترجمة العربية للدكتور عبدالرحمن بدوي) ، ص ٢٤١ ، قارن بذلك ما ذكره : بول ماسون (اورسيل) في كتابه « الفلسفة في الشرق » ، ص ٩٧ وما بعدها (ترجمة : محمد يوسف موسى ـ دار المعارف) .

(١٢٨) مقتبس من :
Lewis. B. "The Origins of Ismailism," p. 15.

(١٢٩) كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ـ الترجمة العربية ـ ص ٢٤٩ ، أنظر أيضا : ولهوزن المصدر السابق : ص ٢٤٢) .

(١٣٠) Friedlaender, I. "The Heterodoxies," p: 2 - p. 13.
وأنظر ، أيضا :
Mez, Adam. "The Renaissance of Islam," p. 62.

في عيسى صلوات الله عليه »[١٣١] . وقد أنكر الفقهاء والمتكلمة فكرة الحلول ووصموا أصحابها بالكفر والزندقة لانهم اعتبروا ان القول بامتزاج أو اتحاد الطبيعة الالهية بالطبيعة البشرية منافاة اصيلة لقاعدة الوحدانية التي قام عليها الاسلام .

ثانيا : وتمثل في دوائر الغلاة فكرة التشبيه والتجسيم (Anthropomorphism - Corporealism) التي ربطها كتاب الفرق الاسلامية بأصل يهودي[١٣٢] فبيان بن سمعان زعم « ان معبوده على صورة انسان عضوا فعضوا ، وجزءاً فجزءاً . وكان يقول : يهلك كله الا وجهه لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ولقوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) » . والمغيرة بن سعيد العِجْلي كان يقول « ان الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء ، وان الالف منها مثال قدميه والعين على صورة عينيه وشبّه الهاء بالفرج » . واضاف « ان الله في صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور وله قلب تنبع منه الحكمة » وأبو منصور العجلي كان يدعي « انه عرج به الى السماء ورأى معبوده فمسح بيده رأسه وقال له انزل يا بني ، وبلغ عني ،

---

(١٣١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥١ (طبعة بيروت سنة ١٩٠٦) الغزالي : فضائح الباطنية ص ١١٠ (تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي . أنظر أيضا : ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ٣٥٠/١ حيث يقول « فاما الرافضة فلها غلو شديد في علي ذهب بعضهم مذهب النصارى في المسيح) .

(١٣٢) أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١٤١/١ . الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٢ وكذلك ص ٨٢ . البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢١٤ . الخياط (أبو الحسين) : الانتصار ، ص ٦ . ولقد ناقشنا هذه الدعوة في مقال لنا في « مجلة كلية الشريعة » العدد الثاني سنة ١٩٦٦ وبينا ان التشبيه كفكرة ظهرت في الاسلام (كما كان الحال في اليهودية) بسبب ذاتي داخلي هو التمسك بالحرفية وحمل الصفات الخبرية على الحقيقة دون المجاز .

ثم اهبطه الى السماء »[١٣٣] ٠

ثالثا : وترى في دوائر الغلاة فكرة التناسخ والدور والأظلة (Transmigration of Souls) فالمعمرية ، وهم نوع من الخطابية « كانوا ينكرون القيامة ويقولون بتناسخ الارواح ، وانهم لا يموتون ولكن يرفعون بأبدانهم الى الملكوت » ، والجناحية « كانت تزعم ان الارواح تناسخت من شخص الى شخص ، وان الثواب والعقاب في هذه الاشخاص ، اما اشخاص بني آدم ، واما اشخاص الحيوانات[١٣٤] ٠ وكذلك اعتنقت البيانية والكيسانية مذهب التناسخ ، ولهذا فان الشهرستاني يجعل القول بالحلول والتناسخ سمة مشتركة لفرق الغلاة جميعها »[١٣٥] ٠ ومقتضى مذهبهم : ان لا دار الا الدنيا ، وان القيامة انما هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره ان خيرا فخير وان شراً فشرّ ، وانهم مسرورون في هذه الأبدان أو معذبون فيها ، والابدان هي الجنات وهي النار وانهم منقولون في الاجسام الحسنة الانسية المنعمة في حياتهم ، ومعذبون في الاجسام الردية المشوهة من كلاب ، وقردة ، وخنازير ، وحيّات وعقارب وخنافس وجعلان ، محولّون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا أبد الآبدين فهي جنتهم ونارهم ، لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا

---

(١٣٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ص ٦٦ ، ص ٧٢ ، ص ٧٤ الشهرستاني : الملل والنحل : ٢٠٣/١ ، ١٣/٢ وما بعدها ٠ البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٤٥ ص ١٤٦ ص ١٤٩ ٠ ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١٨٤/٤ ، ١٨٥ ٠ النوبختي : فرق الشيعة ص ٣٤ ٠

(١٣٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ٦٧/١ ، ٧٧ ٠ الشهرستاني: الملل والنحل : ٢٠١/١ وما بعدها ص ١٠٥ وما بعدها : ١١/٢ ٠ الاسفراييني : التبصير في الدين : ص ١١٠ ٠ البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٤٥ ، ١٥١ ٠ النوبختي : فرق الشيعة : ص ٥٥ ٠

(١٣٥) الشهرستاني : الملل والنحل : ١٢/٢ (الفصل الخاص بـ « الكاملية ») ٠

نار[١٣٦] .

ومن الفرق الغالية من جعل للتناسخ وتنقل الارواح من بدن الى آخر مدة ووقتا ، فقالوا « ان كل دور في الأبدان الأنْسية فذلك للمؤمنين خاصة فتحول الى الدواب للنزهة مثل الافراس والشهارى وفي غيرها مما يكون لمواكب الملوك والخلفاء على قدر اديانهم وطاعتهم لأئمتهم .. ، فتمكث في ذلك الانتقال الف سنة ثم تحول الى الابدان الأنسية عشرة آلاف سنة ، وانما ذلك امتحان لها لكيلا يدخلهم العجب وتزول طاعتهم . واما الكفار والمشركون والمنافقون والعصاة فينتقلون في الابدان المشوّهة الوحشية عشرة آلاف سنة ما بين الفيل والجمل الى البقرة الصغيرة[١٣٧] .

هذا وقد اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي في تحديد الدائرة الفكرية التي صدرت عنها عقيدة التناسخ[١٣٨] أولا ، ولذلك أيضا فان مؤرخي الفرق الاسلامية

---

(١٣٦) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٣٢ .
(١٣٧) المصدر السابق ص ٣٥ .
(١٣٨) عقيدة التناسخ قديمة جدا في أصولها وقد اختلف الباحثون في مصدرها فهيردوتس
(The History, p. 75 b, The Great Books of the Wstern World.)

يرى ان « المصريين القدماء هم أول من اعتنقوا الفكرة ونشروها واعتقدوا بان النفس خالدة وعند الموت تنتقل الى هيكل حيوان يخلق في الحال ، وتبقى تنتقل في الهياكل المختلفة الى ان تدور في أبدان كل المخلوقات التي تسكن الارض والماء والسماء ، ومن ثم تدخل في هيكل بشري جديد وتولد ولادة جديدة » ثم يستطرد فيقول « ان بعض المفكرين اليونان - القدامى والمحدثين ، استمدوا هذه الفكرة من المصريين ونسبوها الى انفسهم » .

الا ان نظرية هيرودتس هذه ردها مؤرخوا الفكر الفلسفي وذلك لسببين ، اولهما : ان اكثر الباحثين ممن يعتد بآرائهم يشكون في امر ما اذا كان المصريون القدماء قد اعتنقوا هذه الفكرة أصلا ، وثانيهما : هو ان =

لم يحصروا الجهة التي استقت منها الغلاة فكرة التناسخ بجهة واحدة، فالشهرستاني يقول « كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملة من المجوس والمزدكية والهند

= الدلائل المستقاة من المصادر اليونانية تشير الى ان الفكرة ـ ان لم تكن اصيلة غير مستوردة ـ فانها قديمة جدا في أصولها . ويرى فريق من الباحثين ان الفكرة ظهرت أولا في الفكر الهندي حيث كانت تشكل دعامة اصيلة في الفكر البوذي ودين البراهمة ، ومع ذلك فان أكثر الباحثين يميلون الى الاعتقاد بان الفكرة تولدت في دوائر فكرية مختلفة من غير ان تتأثر دائرة بأخرى أو تستقي منها بصورة مباشرة

(Ency., Religion and Ethics, Vol. 12, p, 432.)

اما بين فلاسفة الاغريق فان فرى سايدس (Pherecydes) الذي ولد سنة ٦٦٠ ق.م والذي اشتهر عنه بانه كان استاذا لفيثاغورس ، كان من اوائل من اعتنق الفكرة وبشر بها ، ومع هذا فان عقيدة التناسخ ترتبط عادة وفي الغالب باسم فيثاغورس الذي ثبت انه استمد اكثر معارفه من الفلسفة الاورفية . فيروى عنه اكسنافون انه مر مرة بشخص يضرب كلبا فامسك على يده وقال له (امسك عن ضربه فان روحه هي روح صديقي وقد علمت ذلك من عوائه) .

(Ency., Religion and Ethics, Vol. 12, p. 432.)

واما في الفكر اليوناني المتأخر فان كلا من افلاطون واستاذه سقراط قد شايعوا هذه العقيدة واعتنقاها ، وكذلك فعل أيضا فلاسفة الفلسفة الافلاطونية الحديثة ـ فيروى افلاطون في محاورته المشهورة « فيدو » ان سقراط قال لمستمعيه « اعتقد ان ارواح اولئك الذين نهجوا سبل الشراهة والطيش وادمان الخمر ، ولم تحدثهم أنفسهم بالاقلاع عنها سوف تنقل بعد فناء البدن الى هيكل الحمر وما يشبهها ويماثلها في الجنس ... وان اولئك الذين اقترفوا المظالم والطغيان والقسوة سيمسخون الى ذئاب او صقر او حداءة » . أنظر :ـ

(Phaedo, p. 233 b, Timaeus, p. 453 A. Phaeddrus, p. 126 A.)

اما افلوطين فيقول في تاسوعاته

(Plotinus, "The Enneads, 3. 4. 2/3. 2. 13.)

ان اولئك الذين عاشوا حياتهم للمطالب الحسية سيمسخون الى حيوانات تناسب في جنسها لنوع الحياة التي عاشوا فيها ... حيوانات شرسة =

= حيث كانت الحياة مزيجا من الاستجابة للمطالب الحسية والروحية ، وحيوانات شرهة حيث كانت الحياة ، حياة شهوة وتخمة ٠

اما في الفكر اليهودي : فان عقيدة التناسخ اعتنقها أفراد من بعض الفرق المنشقة مثل القرائين ويعتبر سعدايا الفيومي اول مفكر يهودي تعرض للفكرة في كتاباته وردها انظر : (كتابة « الآمانات والاعتقادات » ، ص٢٠٨)، وعلى العموم فان قلة من المفكرين اليهود دانوا بالعقيدة واعتنقوها حتى ان احدا من علماء اليهود ـ باستثناء ـ ابراهيم بن داود لم ير ضرورة الرد عليها وادانتها قبل ان يقوم بهذه المهمة الفيلسوف اليهودي المشهور حسداى قريسقس الا ان فكرة التناسخ بدأت تنتشر في دوائر الفكر اليهودي انتشارا واسعا بعد ظهور حركة « الكابالا » ، حيث صار لها اتباع ومشايعون ٠

أما في المسيحية : فان اريجون (Origen) اقترب كثيرا من هذه الفكرة والدعوة اليها كنتيجة لاعتقاده الاخر الخاص بالوجود السابق للروح على البدن ، وقد حاربها متكلموا المسيحية وخاصة القديس اوغسطين ثم ادان مؤتمرات ليون ١٢٧٤م وفلورنساسه ١٤٣٩ العقيدة رسميا وقررت « ان الارواح بعد هلاك البدن تذهب اما الى الجنة او الى النار او تلبث في الاعراف (البرزخ) » انظر

The Oxford Dictionary of the christian church, the article: "Origen".

اما في الاسلام : فالى جانب فرق الغلاة ، اعتنق الفكرة بعض رجالات المعتزلة٠ امثال احمد بن حائط وفضل الحدثي (انظر : الخياط (ابو الحسن) كتاب الانتصار ص١٤٩/البغدادي : الفرق بين الفرق ص١٦٣) وكذلك فان فكرة اولئك الذين قالوا بالوجود السابق للروح على البدن ، تقترب كثيرا من عقيدة التناسخ رغم انكارهم لها وتكفيرهم لمن يقول بها ، ولهذا السبب فان عددا من متكلمة الاسلام هاجموا عقيدة الوجود السابق للروح في عالم الذر باعتبار انها قرينة التناسخ (انظر : القاسمي « جمال الدين ») محاسن التأويل ٢٩٠٠/٧ ، ويعتبر ابن سينا اول من رد عقيدة التناسخ في الفكر الاسلامي ردا فلسفيا قائما على اصول استمدها من ارسطو (انظر : ابن سينا : النجاة ص١٨٣ طبعة الكردي سنة ١٩١٣) وقد حذا حذوه فيما بعد كل من الامام الغزالي (أنظر : المضنون الصغير ص٣٥٥/ معارج القدس، =

البرهمية ومن الفلاسفة والصابئة[139] ، اما البغدادي ، فيذكر ان القائلين بالتناسخ اصناف : صنف من الفلاسفة وصنف من السمّنية وهذان الصنفان كانا قبل دولة الاسلام . وصنفان آخران ظهرا في دولة الاسلام ، احدهما من جملة القدرية ، والآخر من جملة الرافضة الغالية . فأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بتناسخ الارواح في الصور المختلفة ، واجازوا ان ينقل روح الانسان الى كلب وروح الكلب الى انسان ... وقد حكى فلوطرخس مثل هـذا القول عن بعض الفلاسفة وذكر اصحاب المقالات عن سقراط وافلاطون واتباعهما من الفلاسفة انهم قالوا : بتناسخ ارلاواح ... وقال بعض اليهود بالتناسخ وزعم انه وجـد في كتاب دانيـال ، ان الله مسـخ بُخْتُنصر في سبع صُوَر من صُوَر البهائم والسباح . واما اهل التناسخ في دولة الاسلام فان البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحلولية كلها قالت بتناسخ روح الاله في الأئمة ... واما أهل التناسخ من القدرية فجماعة منهم : أحمـد بن حائط وكان معتزليا منتسبا الى النظّام[140] . وقد انكر الفقهاء والمتكلمة في الاسلام عقيدة التناسخ وكفروا القائلين بها ، اذ أنها تتضمن رد عقيدة اسلامية اولية هي عقيدة يوم القيامة والحساب والنشر فيه ثم الجزاء والعقاب .

رابعا : وظهـرت في دوائر الغـلاة عقيـدة الموت الظاهـري "Docetism" التي ربطهـا المستشرق الالمـاني فريد لنـدر ببعض فرق

= ص١١١، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧) والامام فخرالدين الرازي (انظر : معالم اصول الدين على « هامش المحصل » ص١٢١) .

وقد دخلت الفكرة عالم التصوف وكان الجنيد البغدادي اول من قال بها اخذا من افلوطين .

(١٣٩) الشهرستاني : الملل والنحل ج٢ ص١٢ (الفصل الخاص بـ « الكاملية ») .

(١٤٠) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٦٢ وما بعدها .

الهرطقه المسيحية(١٤١) ، ويرى انها دخلت في الفكر الاسلامي بتأثير من المانوية التي اعتنقت هذه الهرطقة المسيحية وطورتها واعطتها شكلا ومحتوى معينا ، فالمسيح عند فرقة الدوسيتيين هذه ليست له حقيقة مادية واقعية بوصفه بشرا ، فحياته البشرية كلها من ولادته وتعميده وآلامه من أجل التكفير عن خطايا البشر كل ذلك كان وهما تخيله الناس وشبّه لهم فيه فهو لم يصلب حقيقة ، وانما الذي صلب كان عدوا من أعداء المسيح ، حاول ان يعرقل دعوته البناءة فعاقبه المسيح بنفسه على فعلته هذه بان شدّه على الصليب عقابا له على سلوكه السيء ، اما المسيح فانه اختفى وسيعود في المستقبل ، وهذه الفكرة نقلتها فرق الغلاة الى شخص عليّ أو الأئمة من نسله وأحيانا الى اشخاص رؤسائهم أيضا(١٤٢) .

فعبدالله بن سبأ كان يقول بعد مقتل عليّ « ان المقتول لم يكن عليا وانما كان شيطانا تصوّر للناس في صورة عليّ وان عليا صعد الى السماء كما صعد اليها عيسى بن مريم عليه السلام . وقال : كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قتل عيسى كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل عليّ ، وانما رأت اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهّوه بعيسى

---

(١٤١) عقيدة الموت الظاهري (Docetism) (الكلمة تعني ، المتوهمة) ظهرت كنزعة دون ان ترقى الى مرتبة العقيدة الثابتة الموحدة المنسجمة ، وقد اعتبر معتنقوها المظاهر البشرية للمسيح وآلامه في الارض امرا توهمه الناس وشبه لهم فيه ، فليس ذلك حقيقة حين نشاهدها . وقد بلغت هذه النزعة مداها عند الفرق الغنوصية . وتفترض النزعة في بعض صيغها واشكالها خلاص المسيح من آلامه ومعاناته الموت معجزة ، واشهر من اتهم بهذه الهرطقة سيربيوم Serepiom الذي كان اسقف انطاكية في الفترة ١٩٠ _ ٢٠٣ ، فهو اول من استعمل المصطلح . انظر :
The Oxford Dictionary of the christian church, the Article: Docetism.

(١٤٢) Friedlaunder, I. op. Cit, pp. 100—101.

كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلا يشبه عليا فظنوا انه علي »[١٤٣] .
وفرقة من الرزامية الذين افرطوا في موالاة ابي مسلم الخراساني ورفعوه الى مرتبة الالوهية وهم الأبا مسلمية قالوا « المنصور كان شيطانا تصور بصورة ابي مسلم »[١٤٤] . وفئة من الخطابية كانت تزعم وتقول لمعارضيها « ان الذين ترونهما جعفرا وابا الخطاب شيطانان تمثلا في صورة جعفر وابا الخطاب شيطانان تمثلا في صورة جعفر وابي الخطاب يصدان الناس عن الحق . وجعفر وابو الخطاب ملكان عظيمان عند الاله الاعظم اله السماء »[١٤٥] . وكانوا يقولون أيضا « ان ابا الخطاب لم يقتل ولا قتل أحد من أصحابه وانما لبس على القوم وشبه لهم »[١٤٦] .

خامسا : وظهرت في دوائر الغلاة فكرة « النبوة المستمرة » التي مفادها ان النبوة فيض دائم وسلسلة دورية لا تنقطع وان الانبياء لا ينقطعون ، وان كل حلقة في هذه السلسلة تكون أبهى من التي سبقتها واعلى درجة وكمالا منها .

---

(١٤٣) البغدادي : الفرق بين الفرق . ص١٤٣ ، ١٤٨ ، الأسفراييني التبصير في الدين : ص١٠٨ .

(١٤٤) الأسفراييني : التبصير في الدين ، ص١١٤ .

(١٤٥) النوبختي : فرق الشيعة ، ص٤٠ ـ ٦٠ / ابن حزم : الفصل في الملل والنحل : ١٨٧/٤ .

(١٤٦) المصدر السابق : وقد رد الشيعة الامامية الاثنا عشرية هذه الفكرة واعتبروها من سمات الغلو . يقول ابن بابويه القمي في كتابه : عقائد الشيعة الامامية « باب نفي الغلو والتفويض » اعتقادنا (في موت الائمة) انه اجرى ذلك عليهم على الحقيقة وانه ما اشتبه للناس امرهم كما يزعم من يتجاوزن الحد فيهم ، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة لاعلى الحسبان والخيلولة ، ولا على الشك والشبهة ، فمن زعم انه شبهوا او واحدا منهم فليس من ديننا على شيء ونحن منه براء .

وفكرة النبوة المستمرة اختلف الباحثون في مصدرها واصلها • فيرى ولهاوزن « ان الفكرة من المحتمل جدا انها يهودية وان كانت من البِدَع اليهودية التي وردت في المواعظ المنحولة على كليمانت ، فروح الاله تتحد في آدم مع شخص انسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة وقد أُقِرَّ له بالسيادة الدائمة ، وتبعا لهذه العقيدة فان الانبياء جميعا واحد بما يبعث في كل منهم من روح الله ، والحق فان النبي الصادق واحد يعود ابدا »[١٤٧] •

اما فريد لندر[١٤٨] فيربط الفكرة مباشرة بكليمانت الاسكندري[١٤٩] الذي يعتبره واضع عقيدة النبي الصادق (The True Prophet) الذي يظهر في العصور المختلفة وباسماء مختلفة وصور متباينة ، ولكنه واحد في حقيقته ، فهو في رأيه سمي عيسى ولكنه هو عين آدم • والاشخاص الذين اتحد بهم وظهر فيهم النبي الصادق هو آدم ويوشع ونوح وابراهيم واسحق ويعقوب وموسى وعيسى ، وبهذا المعنى قالت الغلاة ان محمدا يبعث في علي وآل علي وبنوا ذلك على الآية ٨٥ من السورة ٢٨ ، والآية ٨ من السورة ٨٢ • « فالجناحية كانت تزعم ان

---

(١٤٧) ولهاوزن : احزاب المعارضة في صدر الاسلام ص٢٤٩ •

(١٤٨) Freidlaender, I. op. cit., p. 85.

(١٤٩) اسمه الكامل هو « تيتوس فلاثيوس كلمنت » ، لاهوتي يوناني يحتمل انه ولد من ابوين وثنيين في اثينا ثم اعتنق المسيحية وقام بأسفار كثيرة بحثا عن المعرفة لدى اساتذة المسيحية ، المتمذ على «بانتابنوس»، رئيس مدرسة التعليم الديني بالاسكندرية انظر : دائرة المعارف البريطانية (بالانكليزية) مادة (Clement)

روح الأئمة كانت في آدم وشيت ثم دارت في الانبياء والأئمة الى ان انتهت الى علي ثم دارت في اولاده الثلاثة ثم صارت الى عبدالله بن معاوية »[١٥٠]، وكان المقنع يقول لاتباعه « انه هو الآله وانه يظهر مرة بصورة آدم ، وكان يظهر بعده في صورة كل واحد من الانبياء وظهر في صورة علي ثم في صورة اولاده ... ثم في صورة ابي مسلم »[١٥١] وكانت المنصورية والخرمية تقول « ان رسل الله لا تنقطع ابدا ، فقالوا بتواتر الرسل وان الرسالة لا تنقطع »[١٥٢] .

سادسا : وظهرت في دوائر الغلاة نزعات الالحاد والاباحية والتحلل من النواميس الاخلاقية ، وهي نزعة ربطها كتاب الفرق الاسلاميون بالفرق

---

(١٥٠) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص١٥٠ .

(١٥١) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص١١٤ .

(١٥٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ١/٧٤/الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/١٤/البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٢٠٧/ابن حزم : الفصل في الملل والنحل : ٤/١٨٥ ، من تطبيقات هذه العقيدة في الفكر الاسلامي قول الاسماعيلية « بان النبوة فيض باق ودائم ومستمر » ودائرته لم تغلق على الاطلاق ، انظر النشار (علي سامي) نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ص١٨٣ ، كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام : ص٢٤٠ ، وكذلك اخذت بهذه الفكرة وبنت عليها دينها كل من « القاديانية » « والبهائية » ، انظر

Maulana Muhammed Ali, Teachings of Bahai Faith Analysed, The Manifestation Islamic culture, January, 1962, p. 35.

وكذلك : كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص٢٧١ ـ ٢٩١ .

المجوسية كالمزدكية والزروانية[١٥٣] . فالمعمرية ، وهم فرقة من الخطابية « استحلوا الخمر والزنا ، واستحلوا سائر المحرمات ودانوا بترك الصلاة ، وتأولوا على ما استحلوا قول الله عز وجل « يريد الله ان يخفف عنكم » ، وقالوا : خفف عنا يا أبا الخطاب وضَعْ عنّا الاغلال والآصار ، يعنون الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وقالوا : من عرف الرسول النبي الامام فليصنع ما أحب . والجناحية : « استحلوا الزنا وشرب الخمر واكل الميتة وكانوا لا يرون وجوب الصلاة والزكاة والحج ويؤولون ذلك ، بموالاة قوم من اهل البيت ، ويتأولون قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح اذا ما اتقوا وآمنوا » . واستحلت المنصورية « النساء والمحارم وأحل المنصور ذلك لاصحابه وزعموا ان الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وغير ذلك من المحارم حلال ، وتأولوا المحرمات كلها على أسماء رجال أمرنا الله تعالى بمعاداتهم ، وتأولوا الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم واجازوا نكاح الامهات والبنات والاخوات ونكاح الرجال » ، وعرف عن حمزه بن عمارة « انه نكح ابنته واحل جميع المحارم ، وقال من عرف الامام فليصنع ما شاء فلا اثم عليه »[١٥٤] .

سابعا : وظهرت في دوائر الغلاة فكرة تقديس الاعداد وهذه نزعة مستمدة من فلسفة الفيثاغوريين ، الذين اعتقدوا « بان العلّة الحقيقية

---

(١٥٣) انظر مثلا : الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/٨٦/الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٨٩ البغدادي : الفرق بين الفرق ص١٦٠/الاسفراييني : التبصير في الدين : ص١١٩ .

(١٥٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ١/٦٨ – ٧٤ – ٧٧/ الأسفراييني : التبصير في الدين : ص١١٠ ، ص١١٤ الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/١٤ وما بعدها/البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٥٠ وما بعدها/النوبختي : فرق الشيعة ص٢٥ ، ٣٨ ، ٣٩/ابن حزم : الفصل : ٤/١٨٥ الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص٥٨ .

المفسرة للموجودات ليست المادة ولكن العدد الذي يمكن ان نعبر عنه بالشكل الهندسي أو كما كان يسمى باليونانية بالآيدوس (Eidos) أي الصورة المرئية »[155] .

وهكذا فان حمزه بن عماره البربري كان يزعم انه « هو الامام وانه ينزل عليه سبعة أسباب من السماء فيفتح بهن الارض ويملكها فتبعه على ذلك اناس من أهل المدينة وأهل الكوفة »[156] . وفرقة من الاسماعيلية ، وهم القرامطة زعموا « ان السموات سبع وان الارضين سبع وان الانسان بدنه سبع : يداه ورجلاه وظهره وبطنه وقلبه ، وان رأسه سبع ، عيناه واذناه ومنخراه وفمه وفيه لسانه كصدره الذي فيه قلبه وان الائمة كذلك ... وزعموا ان الدنيا اثنتا عشرة جزيرة في كل جزيرة حجة وان الحجج اثنا عشر ولكل حجة داعية »[157] . وأبو منصور العجلي كان يقول « كان علي بن أبي طالب نبيا ورسولا وكذلك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وأنا نبي والنبوة في ستة من ولدي يكونون بعدي أنبياء آخرهم القائم »[158] واتباعه من المنصورية كانوا يزعمون « ان النبوة تولاها سبعة أنبياء من قريش وسبعة من بني عجل »[159] .

---

(١٥٥) الدكتورة اميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان : ص٥١ ، وقد انتقلت هذه النزعة الى الاسماعيلية الذين اسبغوا اهمية وتقديسا على العدد (٧) ، وكذلك فعلت البهائية حديثا حيث اضفت على العدد (١٩) صيغة التقديس : انظر : كولدزيهر ، المصدر السابق ص٢٧٣ .

(١٥٦) النوبختي : فرق الشيعة ، ص٢٥ .

(١٥٧) المصدر السابق ، ص٦٢ ـ ٦٣ .

(١٥٨) النوبختي : فرق الشيعة ، ص٣٤ .

(١٥٩) الهمداني : البلدان ، ص١٨٥ (طبعة لندن) مقتبس من كتاب : الصلة بين التصوف والتشيع ، للدكتور كامل مصطفى الشيبي ، ص١٣٢ .

الفصل الثاني

الخوارج

الخوارج اسم لحزب سياسي وفرقة دينية ، وقد اختلف الناس في سبب تسميتهم بـ « الخوارج » . فيرى المخالفون لهم من كتاب الفرق انهم سموا « خوارج » لخروجهم عن الناس أو عن الدين أو عن الحق أو عن علي كرم الله وجهه[1] . ويرى الشهرستاني ان اسم « خارجي » يطلق على : كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء أكان الخروج في أيام الصحابة على الائمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين باحسان والائمة في كل زمان »[2] . اما الخوارج فيرون ان لفظ « الخوارج » من « الخروج في سبيل الله » مستشهدين بقوله تعالى « ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مُراغَماً كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يُدْرِكه الموت فقد وقع أجْره على الله وكان الله غفورا رحيما »[3] . وللخوارج أسماء وألقاب أخرى فيسمون « الحروريه » نسبة الى « حروراء » وهي قرية بظاهر الكوفة اجتمعوا فيها بعد خروجهم من جيش الامام علي في معركة صفين[4] .

---

(١) ابن منظور : « لسان العرب » : ٢/٢٥١ ، مادة : خرج/ الزبيدي : « تاج العروس » : ٢/٣٢/الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٩١ (تحقيق محمد محي‌الدين عبدالحميد) .

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/١٥٥ .

(٣) سورة : النساء : آية : ١٠١ .

(٤) الحموي (ياقوت) : معجم البلدان : مادة : جروراء .

ويسمون أيضا « المحكِّمة » ذلك ان الاشعث بن قيس عندما نجح في عقد الصلح بين جيش علي وجيش معاوية بدأ يقرأ كتاب الصلح على الناس ويعرضه عليهم فيقرأونه حتى مر به على طائفة من بني تميم فيهم عروة بن أدَيَّه فقرأه عليهم فقال عروة بن أديه تحكمّون في أمر الله عز وجل الرجال ؟ لا حكم الا لله »[٥] • ويسمون أيضا « الشراة » وهي جمع « شارٍ » من قولهم : شَرَيْنا أنفسنا لدين الله لذلك نحن شراة ، وهي تسمية استمدوها من قوله تعالى « ان الله اشترى من المؤمنين أنْفُسَهم وأموالهم بأنّ لهم الجنة »[٦] ومن قوله تعالى « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله »[٧] • ويسمون أيضا بـ « المارقة » لسبب سنراه بعد قليل •

أ ـ التاريخ السياسي للخوارج :

يربط المؤرخون ـ قدامى ومحدثين ـ أصل الخوارج بحادثة التحكيم في حرب صفين ، « فالخوارج عندهم هم الذين خرجوا على علي في تلك الموقعة لانه قَبِلَ التحكيم في امر بدأ هو وجيشه الجهادَ والاستشهادَ من اجله »[٨] ، وكانوا يرونَ « ان الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصح ان يوكل الى البشر بل ينبغي الاحتكام فيـه الى الحرب والكفاح وسفك الدماء »[٩] •

ان الباحث الناقد مع قبوله لهذا الربط التاريخي بين ظهور هـذا الحزب وحادثة التحكيم لابد وان يلتمس له أسبابا غير هذا ، اذ لا يمكن

---

(٥) الطبري : « تاريخ الرسـل والملوك » ، ٣٣٨٨/١ (الطبعـة الاوربية) •

(٦) القرآن الكريم : سورة : التوبة : آية : ١١١ •

(٧) البقرة : آية : ٢٠٧ •

(٨) قلماوي (سهير) : « أدب الخوارج » ص : ٢ •

(٩) كولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ص ١٩٠ •

ان يكون هذا الحزب « قد تكون دفعة واحدة بل لابد ان فكرة هـذا الحزب التي تكونت حولها مبادؤه الاولى كانت منتشرة في فئة من المسلمين ، أو انها تتفق مع أغراض أو أفكار أخرى كانت تشغل بال المسلمين قبل التحكيم »[١٠] ومن هذه الاسباب التي نراها •

أولا – ان حركة الخوارج كانت تمثل النزعة التي كانت تسود طبقة من الصحابة الاتقياء المعروفين بـ (القُـرّاء) ، الذين استفزتهم روح السخط على الوضع القائم وعدم الاستقرار والقلق الاجتماعي العام الذي نتج عن النزوح الى البلاد المفتوحة ، وما رافق ذلك من نزاع وانقسام بين المسلمين وسوء توزيع للثروة[١١] • هذه الطبقة مالت الى تصور امكانية بناء مجتمع انساني مثالي يسوده العدل المطلق ، ويخلو من الفروق الطبقية والنزاع السياسي ويصير الناس فيه الى اخوّة الاسلام الاولى وسماحته ، وقد اتضحت وتبلورت هذه النزعة في نظريتهم عن الخلافة والامامة التي اقاموها على « الانتخاب الحر »[١٢] ، لا بل جوزوا « ان لا يكون في العالم امام أصلا وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبدا أو حرّا أو نبطيا أو قرشيا »[١٣] • انهم لا يريدون – كما يقول الامام علي « الاقرار بأية امارة »[١٤] ، لانها في نظرهم فشلت في اجتثاث الشرور الاجتماعية • ومن هنا صارت فكرتهم في الحكم « ليست موجهة نحو أهداف يمكن تحقيقها

---

(١٠) قلماوي (سهير) : المصدر السابق ، ص ٢ •

(١١) Watt. W. M. "Islamic Philosophy and Theolagy", p: 21.

(١٢) ومن هنا صاروا يلقبون « بالجمهوريين » ، أنظر : فان فلوتن « السيادة العربية » ، ص ٦٩ •

(١٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/١٥٧ •

(١٤) المبرد : « الكامل في الادب » ، ٣/٢١٢ – ٢١٤ (تحقيق أبو الفضل ابراهيم) ، الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/١٦٠ •

فضلا عن انها كانت منافية للمدنية »[١٥] . وهذه النزعة المثالية في تصور المجتمع انتهت بهم الى جمود فكري وتعصب عقيدي فتح هو الآخر الطريق لنمو النزعات المتطرفة الهدامة في صفوفهم »[١٦] .

ثانيا ـ وتمثل في حركة الخوارج أيضا الروح التقليدية للتمرد القبلي على المركزية في الحكم والنزعة الفردية التي كانت من أهم خصائص التكوين العقلي للعربي في جاهليته والتي جاهد الاسلام من أجل تخفيفها ، تلك النزعة التي في صورتها المتطرفة تجعل العربي لا يخضع لسلطان ولا يعترف بقانون يفرض عليه .

وقد تمثلت هذه النزعة بعد وفاة الرسول ـص ـ أولا في حروب الردة التي كان من أهم أسبابها عدم اعتراف القبائل بسلطان قريش التي كانت تمثل السلطة المركزية . وتمثلت ثانيا في خروج الخوارج من جيش الامام علي والتمرد عليه . ويكاد يكون من الثابت المقرر تاريخيا ان حركة الخوارج كانت تضم فئات قوية من عرب تميم التي تمثل هذه النزعة خير تمثيل ، وزعماء الخوارج الاول امثال مسعر بن فدكي ، حرقوص بن زهير ، عروة بن أديه ، كانوا من عرب تميم[١٧] . وقد أيد برنوف هذا

---

(١٥) فلهوزن (يوليوس) . أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام : « الخوارج والشيعة » ، ص ٣٦ .

(١٦)
Watt, W. M. "Free Will and Predestination in Early Islam", p. 35.

(١٧) حتي (فليب) : تاريخ العرب : ١٩٢/بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الاسلامية ١/١٠٠ . وممن ادعوا النبوة في بني تميم سجاح التميمية ومالك بن نويرة ، أنظر : الخضري : تاريخ الامم الاسلامية ١/١١٧ .

الامر فقال ان اكثرية الخوارج كانوا من « البدو الخلص »[١٨] . ومما يؤيد قوله أيضا ان الخوارج مع النزعة الديمقراطية التي سادت حركتهم وقولهم بالانتخاب الحر غير المقيد[١٩] ، فانها لم تلق قبولا كبيرا من الموالي ، ذلك لان النزعة البدوية المتبلورة في الاعتداد بالنفس وتصغير شأن الآخرين كان مانعا من دخول الموالي في حركتهم[٢٠] . وقد حاول ولهوزن ان يقلل من قيمة هذا العامل في خروج الخوارج فهو يرى « ان البدو الخلص الذين احتفظوا بطباعهم الاصلية قد ظلوا بعيدين عن الحركات والاحزاب الدينية السياسية »[٢١] ، ويستدل على ذلك بالقول « بان الخوارج حين هربوا لم يلجأوا الى الصحراء العربية بل الى مواطن غير عربية مثل سهل جوخى في الناحية الاخرى من نهر دجلة والاهواز ومدين وفارس »[٢٢] .

ولعل خير ما يمثل النزعة الفردية وروح التشدد والتعصب التي ميزت الخوارج الاول ما ذكر في كتب الصحاح[٢٣] عن زعيمهم حرقوص بن زهير ذي الخويصره التميمي المشهور بذي الثديه . « فقد روى انه

---

(١٨)
Brünnow. "Die charicheten Unter den eresten Ommayyaden" (Leiden)' p. 18.

وانظر أيضا : ولهوزن : المصدر السابق ص ١١٦ .

(١٩) فان فلوتن : « السيادة العربية » ، ص ٦٩ .

(٢٠) روى ابن ابي الحديد ان رجلا من الموالي خطب امراة من الخوارج فقالوا له : فضحتنا .

(٢١) ولهوزن : المصدر السابق ، ص ١٧ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص : ١٧ ـ ١٨ .

(٢٣) ورد هذا الخبر في الصحيحين بألفاظ مختلفة متقاربة . وقد حاول ولهوزن التشكيك في صحة الخبر فوصفه بانه « اسطورة » . اما سهير القلماوي فتقول : اما الحادثة فلم اعثر على ما يشكك في حدوثها ، واجماع كل هؤلاء الذين رووها على أهم اجزائها يقوى صحتها ، أنظر : أدب الخوارج : ص ٤ .

أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غزوة حنين وهو يقسم الغنائم فآثر نفرا تألفا لقلوبهم في الاسلام ، فقال أعدل يا رسول الله ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويحك ومن يعدل اذا لم اعدل ثم قال صلى الله عليه وسلم انه يخرج من ضئضيء هذا قوم يتلون كتاب الله رطبا لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية »(٢٤) .

ثالثا ـ وتمثلت في خروج الخوارج روح العصبية القبلية والتناحر المتوارث بين القبائل العربية المختلفة . فقد كان أهم عنصر في جيش علي قبائل ربيعة وعليها اعتمد أكثر ما اعتمد . يروى لنا نصر بن مزاحم صاحب كتاب (صفين) « ان عليا كان لا يعدل بربيعة احدا من الناس فشق ذلك على مضر وأظهروا لهم القبيح »(٢٥) . وكان في جيش الامام عنصر هام من مضر له خطره وعزته وسلطانه ، وهم تميم . ومع ذلك لم يخل جيشه من اليمانية التي نزحت الى العراق بعد الفتح وكانوا من وجوه أصحاب علي كما يقول صاحب العقد الفريد(٢٦) ، وكما هو ظاهر من التفاف بعض اليمانية البارزين حوله أمثال الاشتر النخعي والاشعث بن قيس وغيرهما فكانت هذه الفئات تربص ببعضها ويعز عليها ان تكون الصدارة لبعضها دون غيرها . وهكذا فان المنافسات القبلية بين هذه المجموعات المختلفة كانت كما يقول مولر « السبب الاعمق في الارتباك الذي وقع بصفين »(٢٧) .

---

(٢٤) ومن هنا لقبوا ب « المارقة » .

(٢٥) ابن ابي الحديد : « شرح نهج البلاغة » ٥٠٢/١ (طبعة الحلبي) .

(٢٦) ابن عبد ربه : « العقد الفريد » ، ١١٥/٣ (الطبعة الازهرية) .

(٢٧) Müller. "Islam in Morgen Und Abendlande," Vol: I, p. 325.

قارن أيضا : ولهاوزن : المصدر السابق ، ص ١٠ ، حيث يقلل من قيمة هذا العامل في نشأة الخوارج .

رابعا ـ وهنالك من يرى ان الخوارج نبتوا من فرقة السبئية الغلاة ، ذلك ان زعماء الخوارج الاول أو بعضا منهم على أقل كانوا يعارضون ولاية عثمان نفسه ، واشتركوا جميعا في المسؤولية في مقتل عثمان بل فاخروا بهذا الاشتراك[٢٨] . لذلك كانوا يتخوفون من « انقطاع الحرب وعقد الصلح »[٢٩] ، مخافة ان يعاقبوا على اشتراكهم في مقتل عثمان ، فكانوا سببا في العمل من أجل الدعوة الى الحرب واستمرارها . ومع ان ولهاوزن[٣٠] يقلل من قيمة هذا الدافع ، فأنني أرى ربطا بين الخوارج والسبئية بدليل ان بعضا من آراء الغلاة وجدت لنفسها مكانة عند بعض فرق الخوارج . فاليزيدية[٣١] من الخوارج كانوا يدعون « ان الله عز وجل يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وينسخ بشرعه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وزعم ان اتباع ذلك النبي هم الصابئون المذكورون في القرآن » ، اما الميمونية[٣٢] فقد « أباحوا نكاح بنات الاولاد من الاجداد ، وبنات أولاد الاخوة والاخوات » . لهذا ولغيره عد كتاب الفرق الاسلاميون ، اليزيدية والميمونية من الفرق الخارجة عن

---

(٢٨) ولهوزن : المصدر السابق ، ص ٢٤ .

(٢٩) الطبري : « تاريخ الامم والملوك » ١/٣١٢١ .
ورغم ان الخبر يتعلق بمعركة الجمل فان الصلة بين الحادثتين واضح غير مستور / أنظر ـ أدب الخوارج : ص ١٣ .

(٣٠) ولهاوزن : المصدر السابق ، ص ٢٤ .

(٣١) اتباع « يزيد بن ابي انيسه الخارجي » أنظر : الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ص ١٧١/البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٦٧/ الشهرستاني : « الملل والنحل » : ١/١٨٣/الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ١٢٣ .

(٣٢) اتباع ميمون بن عمران الخارجي . أنظر : البغدادي « الفرق بين الفرق » : ص ١٦٨/الاسفراييني ص ١٢٣/الشهرستاني ، « الملل والنحل » ص ١٧٥ . الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، ص ٤٥ .

الاسلام ، ولم يعتبروها من فرق الاسلام .

ب ـ معركة صفين ونشاة الخوارج :

احتدم القتال في صفين بين جيش الامام علي وجيش معاوية ، فتمكن معاوية واصحابه من ابتداع حيلة حربية عدها ملر « من اشنع المهازل واسوئها في التاريخ البشري »(٣٣) ، وتوصلوا بها بعد معركة دامية كان ينبغي ان تفضي الى اختلال صفوفهم واندحارهم ، الى عقد هيئة للتحكيم .

وكانت فئات من المقاتلين من الطرفين قد ساءها استمرار القتال « ولم يكن لاي الفريقين رغبة شديدة في معركة حاسمة فمضى الاسبوعان وهم يكفون عن الحرب ثم يعودون اليها »(٣٤) ، ثم لما اشتدت الحرب دعا معاوية عمرو بن العاص وقال له « هلم مخبأتك يا ابن العاص فقد هلكنا . فقال عمرو لجنده : ايها الناس من كان معه مصحف فليرفعه على رمحه »(٣٥) ، وكان عمرو واثقا من ان هذا سيصادف قبولا عند فئات من جيش علي ، وهذا ما حصل فعلا ، فقد جاء فريق من قراء البصرة يتقدمهم مسعر بن فدكي والاشعث بن قيس وأرغموا علياً على عقد الهدنة ووقف القتال مهددين قائلين « أجب الى كتاب الله اذا دعيت اليه والا ندفعك الى القوم أو نفعل كما فعلنا بابن عفان . انه علينا ان نعمل بما في كتاب الله عز وجل والله لتفعلنها أو لنفعلنها بك »(٣٦) . وهكذا فان لطبقة القراء التأثير الحاسم في عقد الهدنة فهم الذين اهابوا بالقرآن حكما ووسيطا في المشاكل التي تعرض للمسلمين وحملوا العامة على هذا الرأي وارغموا علياً على التسليم به(٣٧) . فاضطر الامام الى وقف القتال وعقد الهدنة لاسباب

---

(٣٣) Müller: op. cit, Vol. 2, p. 283.

(٣٤) حتي (فليب) : « تاريخ العرب » ، ص ٢٤٠ .

(٣٥) حسن ابراهيم حسن « تاريخ الاسلام السياسي » ١/٤٠٠ .

(٣٦) الخضري : « تاريخ الامم الاسلامية » ٢/٦٥ .

(٣٧) فلهوزن : المصدر السابق ، ص ١٤ .

منها ما رأينا من ضغط القراء ومخافة الامام تمردهم ، ومنها خوفه على « ابنيه من ان يهلكا فينقطع بهلاكهما نسل محمد –ص– من الارض »[٣٨] ، ومنها ما رأى في جيشه « من الخور والفشل عن الحرب »[٣٩] .

أرسل الامام الاشعث بن قيس الى معاوية يسأله ما يريد برفع المصاحف فشرح له الفكرة وهي ان « يرسل كل منهما رجلا من عنده يرضاه لان يكون حكما ويأخذوا عليهما المواثيق ان يحييا ما أحيا القرآن وان يميتا ما امات ، وأضاف معاوية انه اختار عمرو بن العاص لهذا الشأن »[٤٠] . وتبنى الاشعث هذا الاقتراح وخرج به « يقرؤه على الناس ويعرضه عليهم فيقرؤنه حتى مر به على طائفة من بني تميم ، فيهم عروة بن أديه ، نقرأه عليهم . فقال عروة بن أديه : تحكمون في أمر الله عز وجل الرجال لا حكم الى لله »[٤١] وهكذا ترك جيش الامام علي فئة من المحاربين خرجوا وحدانا مستخفين واجتمعوا في حروراء وذلك احتجاجا على وقف القتال والركون الى الصلح[٤٢] . ثم لما تطورت الحوادث واجتمع الحكمان أبو موسى الاشعري وعمرو بن العاص واعلنت نتائج التحكيم (في رمضان وشوال من سنة ٣٧هـ) ترك سرا جمع كبير جيش الامام علي وخرجوا[٤٣] من الكوفة وفيهم عدد من القراء والتحقوا بالفئة الاولى

---

(٣٨) الطبري ٣٣٣٦/١ .

(٣٩) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ج ١ ص ١٣٩ (الحلبي) .

(٤٠) قلماوي (سهير) : « أدب الخوارج » ، ص ١٩ .

(٤١) الطبري : ٣٣٣٨/١ (الطبعة الاوربية) .

(٤٢) فكانوا لذلك يعرفون بـ « الحرورية » و « المحكمة » ، فحسب اما الخوارج فتسمية تالية .

(٤٣) ومن هنا ، أي من الخروج من الكوفة احتجاجا على بنود معاهدة الصلح عرفوا بالخوارج وهذا الرأي هو ما يقول به ليفي ديلافيدا (أنظر دائرة المعارف الاسلامية – مادة : الخوارج) اما ولهوزن ويتبعه في ذلك لامنس وكايتاني ، فلا يرون صلة بين نتائج التحكيم وخروج الخوارج ،

عند النهروان ، وأمروا عليهم عبدالله بن وهب الراسبي الازدي المعروف بذي الثفنات (لان ركبته صارت كثفنات الابل من كثرة السجود) واختاروا حرقوص بن زهير السعدي التميمي اماما للصلاة .

يذهب كثير من المؤرخين ، من امثال : فيل ودوزي وبرنوف وملر الى ان تبعة قبول علي للتحكيم تقع على عاتق الاشعث بن قيس رئيس قراء البصرة الذي اتهموه ـ متأثرين برواية اليعقوبي ـ بالخيانة فيرون « ان أهل الشام قالوا له مقدما احتياطا للخروج من المأزق اذا وقعوا فيه : اننا اذا شعرنا بخطر الهزيمة سنرفع المصاحف على أسنّة الرماح فاعمل بحيث يوقف القتال . ووفقا لهذه الخطة عمل الاشعث بحيث يفهم أهل العراق هذه الاشارة ويتبعونها »[٤٤] ، الا ان ـ ولهوزن ـ يستبعد هذا التواطؤ السابق ويستنكر اتهام الاشعث بالخيانة مستدلا على رأيه بان الاشعث بقي على ولائه لعلي ولم ينضم الى جيش معاوية وظلت مكانته مرموقة كما كانت من قبل وظل ابناؤه واحفاده أنصارا لآل البيت ولم يظهروا ميلا الى حكام الشام ومن ثم يرى انه « ليس أمرا بعيدا عن التصديق ان تكون حيلة رفع المصاحف لدى الخطر العظيم قد طرأت فجأة على فكر عمرو بن العاص الداهية ، بل الفكرة نفسها قريبة الورود الى الذهن ولعله كان لها سوابق »[٤٥] .

اجتمع الخوارج ـ كما اوضحنا ـ في النهروان « وأخذوا يقتلون كل من لم يشاطرهم رأيهم ويعترف بخليفتهم ويلعن عثمان وعلياً »[٤٦] ، وصاروا يستحلون دماء خصومهم المسلمين تحت شعارهم لا حكم الا بالقرآن الذي كما أشار فان فلوتن ما كان يعني الا « حكم السيف »[٤٧] .

---

(٤٤) أنظر : ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ٩ .
(٤٥) ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ١٣ .
(٤٦) حسن ابراهيم حسن : المصدر نفسه ، ١/٤٠٩ .
(٤٧) فان فلوتن : « السيادة العربية » ، ص ٦٩ .

وهكذا « لم يعد جهادهم ضد الكفار بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين ، اذ كانوا يرون في هؤلاء كفارا بل أشـد كفرا من النصارى واليهود والمجوس ويحسبون قتالعدوهم هذا الداخلي أهم الفروض »(٤٨) . ولما اشتدت حركتهم خرج اليهم الامام علي لقتالهم وبادرهم بالمناقشة والرد على آرائهم واقناعهم فعاد قوم منهم الى جيش الامام ، وانعزل آخرون عن القتال وقالوا « والله ما ندري على أي شيء نقاتل علي بن أبي طالب ، سنأخذ ناحية تنظر الى ماذا يؤول الامر »(٤٩) . وقال علي للذين استأمنوا اليه « اعتزلوني هذا اليوم »(٥٠) . اما الباقون وكانوا نحو أربعة آلاف مقاتل فثبتوا فقاتلهم الامام في صفر **٣٨هـ/١٧** حزيران **٦٥٨م** في النهروان قتل فيها الراسبي واكثر جمعه ، ولم يفلت منهم الا قلة تقول الروايات انهم كانوا « أقل من عشرة »(٥١) .

لقد تركت هزيمة النهروان في نفوس الخوارج أثرا لا يزول فصارت النهروان عندهم رمزا للاستشهاد الديني وصار لها تأثير معنوي في كل ثورة تالية قاموا بها اذكت شعورهم وأثارت حميتهم ، « وكانت لهم ما كانت كربلاء بالنسبة للشيعة »(٥٢) ، وانتشرت بقيتهم بعد النهروان في أطراف

---

(٤٨) ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٤٩) حسن ابراهيم حسن : المصدر نفسه ، ص ٤٠٧/ولهوزن : المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٥٠) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٨ .

(٥١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٨/الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٥٩/١/الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٤٨ ، وهذه مبالغة ظاهرة من الرواة .

(٥٢) Nicholson, R. A. "Aliterary History of The Arabs", p. 208.

الامبراطورية الاسلامية(٥٣) مثل عُمان وكرمان وسجستان واليمن . ثم زادت قوتهم وشوكتهم بعد سني الفوضى التي تلت وفاة يزيد الاول حيث استطاع الازارقة من السيطرة على العراق وجنوب فارس ، في حين تمكن النجدات من السيطرة على الجزء الاكبر من الجزيرة العربية .

اما اعظم ضحية للانتقام من النهروان « فكان الخليفة نفسه لان الذي حرض قاتل علي (عبدالرحمن بن ملجم المرادي) على قتله هو عروسه قطام ابنة الشجنه ، وقد قتل أبوها وأخوها في ذلك الحمام الدموي الذي كان يوم النهروان »(٥٤) . وقد ذهب بعض الرواة الى ان ابن ملجم « كان واحدا من ثلاثة خوارج اجتمعوا بالكعبة وتواعدوا على ان يكفوا الجماعة الاسلامية شرّ الثلاثة علي ومعاوية وعمرو بن العاص في يوم واحد »(٥٥) . ويرى الاستاذ فيلب حتي ان هذا أمر اشبه « برواية منه بواقعة تأريخية »(٥٦) .

ح ـ آراء الخوارج الدينية :

اختلف كتاب الفرق فيما اجمع عليه الخوارج من آراء . فيرى الكعبي(٥٧) والشهرستاني(٥٨) ، ان الذي يجمعهم هو :

---

(٥٣) لانتشار الخوارج في الاطراف البعيدة من الامبراطورية اثر كبير في تكوين فقه خاص لهم يختلف أحيانا عن فقه اهل السنة ، ذلك لان فرقهم (كما يقول كولدزيهر ، المصدر نفسه ، ص ١٩٤) عاشت وتعاليمهم تكونت بعيدة عن اجماع اهل السنة .

(٥٤) ولهوزن : المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٥٥) الدينوري : « الاخبار الطوال » ، ص ٢٢٧/الخضري . تاريخ الامم الاسلامية ، ٧٩/٢ .

(٥٦) حتي (فليب) . تاريخ العرب ، ص ٢٤٢ .

(٥٧) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٥ .

(٥٨) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٥٦/١ .

آ ـ اكفار علي وعثمان والحكمين ، عمرو بن العاص وابي موسى الاشعري وأصحاب الجمل ، عائشة أم المؤمنين وطلحة والزبير وكل من رضى بتحكيم الحكمين .

ب ـ تكفير مرتكب الكبيرة واعتباره كافرا مخلدا في النار .

ج ـ وجوب الخروج على الامام الجائر . اذ جوزوا ان تكون الامامة خلافا لاهل السنة في غير قريش ، وبالانتخاب الحر خلافا للشيعة الذين قالوا ان الامامة تكون بالنص والتعيين ، وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه وان غيّر السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله . وجوزوا ـ وخاصة المحكّمة ـ ان لا يكون في العالم امام أصلا ، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبدا أو حرّا أو نبطيا أو قرشيا .

اما الاشعري[59] (ويتابعه البغدادي)[60] ، فيرى ان الخوارج اجمعوا على الرأيين الاول والثالث ، اما الرأي الثاني ـ أي تكفير مرتكب الكبيرة ـ فهو من الآراء التي لم يجمعوا عليها .

اما الاسفراييني[61] ـ ويتابعه في ذلك الرازي ـ[62] فيقول أنهم : متفقون على أمرين لا مزيد عليهما : احدهما : ان علياً وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين وكل من رضى بالحكمين كفروا كلهم ، والثاني : انهم يزعمون ان كل من أذنب ذنبا من امة محمد فهو كافر ويكون في النار مخلدا . والباحث الذي يدرس مقالات كتّاب الفرق عن آراء الخوارج

---

(٥٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ص ١٥٦ (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد) .
(٦٠) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٤٨ .
(٦١) الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٤٦ .
(٦٢) الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، ص ٤٦ .

دراسة مقارنة يرى ان الخوارج لم يجمعوا الا على اكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل ، اما ما عدا ذلك فقد اختلفت فرق الخوارج فيه اختلافا كبيرا .

١ - فبخصوص الامامة ، جوّز المحكمة الاول ان لا يكون في العالم امام اصلا فقالوا : لا امارة ، ولا حاجة للناس الى امام قط وانما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم ، فان رأوا ان ذلك لا يتم الا بامام يجمعهم عليه فاقاموه ، جاز[٦٣] . وفي مقابل ذلك جوزت الحمزية (اتباع حمزه بن أدرك) وجود امامين في عصر واحد ما لم تجتمع الكلمة ويقهر الاعداء[٦٤] .

٢ - واما بخصوص مرتكب الكبيرة ، فقد قالت الاباضية[٦٥] : ان مرتكبي الكبائر موحدّون لا مؤمنون ، لذا فمناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال ، لانهم انما كفروا كفر نعمة لا كفر ملّة . اما الازارقة[٦٦] والعجاردة[٦٧] ، فقد قرروا ان مرتكب الكبيرة من امة محمد كافر مخلد في النار .

٣ - اما في مسائل القضاء والقدر أو الجبر والاختيار ، ففي الخوارج

---

(٦٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٥٨/٢١ .

(٦٤) المصدر السابق ص ١٧٤ .

(٦٥) اتباع عبدالله بن أباض ، أنظر الشهرستاني : المصدر نفسه ، ص ١٧٨/البغدادي : المصدر نفسه ، ص ٦١/الاسفراييني : المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٦٦) لتباع نافع بن الازرق : أنظر الشهرستاني : ص ١٦٣/ البغدادي : ص ٥٠/الاسفراييني ص ٤٩ .

(٦٧) اتباع عبدالكريم بن عجرد : أنظر : الشهرستاني ، ص ١٧٢/ البغدادي ، ص ٥٦/الاسفراييني ، ص ٥٣ .

طوائف جبرية مثل : الحازمية[٦٨] والشيبانية[٦٩] والشعيبية[٧٠] ، قالوا : بان الله خالق افعال العباد ، ولا يكون شيء في الوجود الا بمشيئة الله • وطـوائف أخـرى ترى رأى المعتزلة والقـدرية ، امثـال الميمونية[٧١] والحمزية[٧٢] اللتين تقولان باثبات القدر خيره وشره من العبد ، واثبات الفعل للعبد خلقا وابداعا واثبات الاستطاعة قبل الفعل ، والقول بان الله تعالى يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد •

٤ ـ وفي الخوارج فئات كالنجدات[٧٣] ، تقول بجواز التقيّة في القول والعمل وان كان في قتل النفس ، مستدلين بقوله تعالى « الا ان تتقوا منهم تُقاة » • وفئات كالازارقة[٧٤] ، قالوا : ان التقيّة غير جائزة لا في القول ولا في العمل ، مستدلين بقوله تعالى « اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله » • وفئة ثالثة وهم ـ الصُفْرية ـ[٧٥] قالت : التقية جائزة

---

(٦٨) الاشعري ص ١٦٦ • الشهرستاني ، ص ١٧٦/البغدادي ، ص ٥٦/الاسفراييني ، ص ٥٣ •

(٦٩) الاشعري ص ١٦٧ • الشهرستاني ص ١٧٨/البغدادي ص ٦٠ /الاسفراييني ص ٥٦ •

(٧٠) الاشعري ص ١٦٥ • الشهرستاني ص ١٧٤/البغدادي ص ٥٧/الاسفراييني ص ٥٤ •

(٧١) الاشعري ص ١٦٤ • الشهرستاني ص ١٧٥/البغدادي ص ١٦٨/الاسفراييني ص ١٢٣ •

(٧٢) الاشعري ص ١٦٥ • الشهرستاني ص ١٧٤/البغدادي ص ٥٨ /الاسفراييني ص ٥٥ •

(٧٣) اتبـاع : نجـدة بن عامـر الحنفي : الاشـعري ص ١٦٢ • الشهرستاني ص ١٦٥/البغدادي ص ٥٢/الاسفراييني ص ٥١ •

(٧٤) الاشعري ص ١٥٧ • الشهرستاني ص ١٦١/البغدادي ص ٥٠ /الاسفراييني ص ٤٩ •

(٧٥) الصفرية : اتباع زياد بن الاصفر : الاشعري ص ١٦٩ • البغدادي ص ٥٤/الشهرستاني ص ١٨٣/الاسفراييني ص ٥٢ •

في القول دون العمل .

واذا ما تركنا هذه الفروق العقيدية بين فرق الخوارج المختلفة ، فان الذي يميز الخوارج هو التشدد في فهم النصوص الدينية ، وهذا التشدد له عند الخوارج وجهان :

الوجه الاول ، ويتضح في تأكيدهم على التطهر الروحي والبدني والعبادة الكثيرة ، حتى صاروا يعرفون بـ « متطهرو الاسلام »[76] واشتهروا بانهم ذوو جباه قرّحها طول السجود ، وركب صارت كثفنات الابل من كثرة السجود . وقد انعكست هذه النزعة الروحية في الادب الخارجي الذي صار مرآة « العقيدة القوية والايمان بها الى اقصى حد »[77] .

اما الوجه الثاني : فقد اتخذ صورة التطرف والقسوة في معاملة الغير فصاروا يمتحنون خصومهم ويستعرضونهم ، واخذوا يكرهون الناس على آرائهم بالقسوة والعنف واعتبروا دار غيرهم من المسلمين ديار حرب فاستحلوا قتالهم وسبيهم ، واذا وجدوا مخالفا لهم امتحنوه فاذا وجدوه مخالفا قتلوه ، وهذا ما يعرف عندهم بـ « الاستعراض » روى « انهم أصابوا مسلما ونصرانيا فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصراني خيرا ، وقالوا : احفظوا

---

(٧٦) كولدزيهر : المصدر نفسه ص ١٩٢ . ففي نواقض الوضوء مثلا تقول الخوارج « ينقض الوضوء مايجرى على اللسان من كذب وغيبة يؤذى الجار أو يؤذى من لا يجرؤ المرء على قول مثله في حضرته ، كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس وان مما يفوه به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقذعة في حق غيره من بني الانسان أو الحيوان لما يخرجه من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل اداثه الصلاة » أنظر : كتاب الدلائل في اللوازم والوسائل لدرويش المحروقي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ٢٠ .

(٧٧) قلماوي (سهير) : أدب الخوارج ص ٤١ .

ذمّة نبيكم . ولقيهم عبدالله بن خبّاب بن الأرت° وفي عنقه مصحف ومعه امرأته وهي حامل فقالوا : ان الذي في عنقك يأمرنا ان نقتلك . فقالوا : فما تقول في أبي بكر وعمر ؟ فأثنى خيرا . قالوا : فما تقول في علي قبل التحكيم وفي عثمان في ست سنين فاثنى خيرا . قالوا : فما تقول في التحكيم ؟ قال : أقول : ان علياً اعلم بكتاب الله منكم واشد توقيا على دينه وانفذ بصيرة قالوا : انك لست تتبع الهدى وانما تتبع الرجال على أسمائهم ، ثم قربوه الى شاطئ النهر فذبحوه ... وساموا رجلا نصرانيا بنخلة له فقال هي لكم ، فقالوا والله ما كنا لنأخذها الا بثمن . قال ما اعجب هذا أتقتلون مثل عبدالله بن خباب ولا تقبلوا منا نخلة »[78] .

---

(٧٨) المبرد : « الكامل » ، ٣/٢١٢ .

الفصل الثالث

المعتزلـة

الاعتزال : لغة ، من اعتزل الشيء وتعزّله ، بمعنى تنحى عنه ، وقوله تعالى « فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون » ، اراد ان لم تؤمنوا بي فلا تكونوا علي ولا معي • واعتزلت القوم اي : فارقتهم وتنحّيت عنهم •[1]

اما اصطلاحا : فاسم يطلق على اول مدرسة كلامية واسعة ظهرت في الاسلام « واوجدت الاصول العقلية للعقائد الاسلامية »[2] • وقد نشأت في البصرة في حدود نهاية المائة الاولى للهجرة ، وضمّت اتجاهات فكرية متعارضة وآراء دينية متباينة ، وكان لها دور كبير في تاريخ الفكر الاسلامي طيلة القرنين الثاني والثالث الهجري على الاقل ولها الفضل في « تأسيس القواعد الفكرية التي قام عليها فيما بعد علم الكلام السني »[3] ، ورجالهم هم « اول من ادخلوا النزعة العقلية في الاسلام وصانوها »[4] • اما المعتزلة كمدرسة فكرية فقد انقرضت كما سنرى وذلك لاسباب سنشرحها فيما بعد ، واما تعاليمهم فقد عاشت في المذاهب الكلامية التي خلفتها في الفكر الاسلامي •

---

(١) لسان العرب ، ٤٤٠/١١ (طبعة بيروت ١٩٥٦) تاج العروس ١٥/٨ •

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (بالانكليزية) مادة : المعتزلة •

(٣) كوربان (هنري) : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، (الترجمة العربية) ، ص ١٧٠ •

(٤) كولد زيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٢ •

نظريات اصل والمعتزلة :

اولا : التفسير التقليدي الشائع الذي اورده كتاب الفرق كالبغدادي والاسفراييني والشهرستاني والرازي وغيرهم والذي يفيد بان كلمة « المعتزلة » ، لفظ اطلقه اعداؤهم من اهل السنة عليهم للتدليل على انهم انفصلوا عنهم وتركوا مشايخهم القدماء واعتزلوا قول الامة باسرها في مرتكب الكبيرة فهو بهذا الاعتبار اسم يتضمن نوعا من الذم واتهاما واضحا بالخروج على السنّة والجماعة . فالمعتزلي : هو المخالف والمنفصل .

قال الشهرستاني : دخل واحد على الحسن البصري فقال : يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملّة وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجؤون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الامة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء : انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر : ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من اصحاب الحسن فقال الحسن : **اعتزل عنا واصل** . فسمي هو واصحابه معتزلة(٥) .

---

(٥) انظر : الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٠/١ الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، ص ٣٩ . البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧ . الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٦٥ . قارن بهذه المصادر ما ذكره : نلينو : « بحوث في المعتزلة ـ اصل تسميتها » ، ص ١٧٤ (مقالة ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، للاستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي) . كوربان : المصدر السابق ، ص ١٧٢ . النشار : « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام » ص ٦٦ .

وقد ردّ الباحثون المعاصرون هذا التفسير بل اعتبره البعض منهم « اسطورة »[٦] . والذي يضعف هذا التفسير ويحملنا على رده امور منها :

١ ـ ان انتقال واصل بن عطاء او عمرو بن عبيد من اسطوانة في المسجد الى اخرى ليس بالامر الهام الذي يصح ان تُلقب به فرقة .

٢ ـ اختلاف الرواة في سرد الرواية . فبعضهم ينسب حادثة الانفصال الى عمرو بن عبيد وبعضهم ينسبها الى واصل بن عطاء ، وبعضهم ينسب التسمية الى الحسن البصري ، وبعضهم ينسبها الى قتادة بن عمرو السدوسي . وهذا من غير شك يضعف الرواية ويجعلها عرضة للنقد[٧] .

فالذي نفهمه من رواية الشهرستاني مثلا هو ان الحسن البصري هو الذي قال لواصل بن عطاء حين اختلفا في مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو واصحابه « معتزلة »[٨] . اما ابن قتيبة وابن خلكان وابن المرتضى ، فيذكرون ان الذي سمّاهم بهذا الاسم هو المحدّث المشهور قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧هـ) . وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين ومن أصحاب الحسن البصري . دخل يوما مسجد البصرة وكان ضريرا فاذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم فأمهّم وهو يظن انهم من حلقة الحسن ، فلما صار معهم وعرف حقيقتهم قال : انما هؤلاء المعتزلة ، فسموا معتزلة من وقتها[٩] .

---

(٦) كولدزيهر : « المصدر السابق » ، ص ١٠٠ .

(٧) أمين (أحمد) . « فجر الاسلام » ، ص ٢٨٨ . نلينو : المصدر السابق ، ص ١٧٤ .

(٨) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٦٠ .

(٩) ابن خلكان : « وفيات الاعيان » ، مادة : قتادة . ابن قتيبة : « عيون الاخبار » ، ص ٢٤٣ . ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٤ . ابن ابي حاتم : الجرح والتعديل : حـ ٣ ق ٢/١٣٣ .

ثانيا : ويربط جمع من المستشرقين منهم شْتَيْنَر وفون كريمر ودي بوير ودوزى وهوتسما ، المعتزلة بفرقة القدرية التي سبقتها فيعتبرون « القدرية سلف المعتزلة »[10] ويرون « ان المعتزلة كانوا في الاصل نوعا واستمرارا للقدرية في القرن الاول وان نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة »[11] • اما دوزي « فيعتبر المعتزلة والقدرية اسما واحدا »[12] • وهذه الفئة من الباحثين ترى ان النواة الاولى لمذهب المعتزلة هي انكار القدر المطلق اي انكار فكرة الجبر ويشير لفظ « القدرية » الى مضمون مذهبهم ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية اذاً اكثر تحديدا واوضح دلالة من لفظ معتزلة • ثم لما اظهر القدريون آراء مخالفة لاهل السنة في مسائل عديدة اخرى ، مثل صفات الله وطبيعة القرآن والوعد والوعيد ومسائل ثانوية اخرى بدت هذه التسمية «القدرية» غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ المعتزلة ولم تعد التسمية الاولى تستعمل شيئاً فشيئا •

وهذا التفسير ضعيف ايضا ومتهافت ، والظاهر انه مبني على ركنين :

١ ـ التسوية التي جاءت في بعض كتب الفرق بين اسمي القدرية والمعتزلة • فيلاحظ ان كتاب الفرق في كلامهم عن القدرية والمعتزلة لا يفرقون بينهما بل يتحدثون عنهم وكأنهما فرقة واحدة فيقولون « المعتزلة القدرية » ، وذلك لتلاقيهما في انكار الجبر والقول بحرية الانسان

---

(١٠) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، (الترجمة العربية) ص ٦٩ •

(١١) أنظر مناقشة آرائهم في مقالة : نلينو : « بحوث في المعتزلة ـ أصل تسميتها » ، ص ١٩٢ •

(٢) دوزي : « مقالة في تاريخ الاسلام » ، (الترجمة التركية) ص ٢٦١ •

واختياره[١٣] .

٢ ـ اعتبار غيلان الدمشقي ، رأس مدرسة القدرية من المعتزلة . فقد ذكره ابن المرتضى في كتابه طبقات المعتزلة ضمن رجال الطبقة الرابعة[١٤] .

والظاهر في هذا الرأى انه لا ينظر الى الفروق الجوهرية بين الفئات المختلفة التي اعتنقت فكرة القدر او حرية الارادة الانسانية . فالقدرية كفرقة ضمت أناسا من مشارب مختلفة جمعهم انكار الجبر ولكنهم اختلفوا في تحديد معنى الاختيار . فمنهم من أنتهج طريقة الامام علي وابن عمر رض الله عنهما ، في اثبات الحرية الانسانية مع القول باثبات قدر الله ، بمعنى علمه الازلي بما سيكون من شؤون خلقه ، ثم الاعتقاد بان علم الله الازلي بامور العباد لا يتضمن الأجبار ولا يعني الأكراه والاضطرار .

وهناك ثة القدرية الخالصة ، اتباع مَعْبد الجُهَني وغَيْلان الدمشقي الذين اثبتوا الحرية للانسان وانكروا ايضا علم الله الازلي بالحوادث فكانوا بذلك في رأي اهل السنة زنادقة مرقوا عن الدين . اما المعتزلة فالذي يميزهم عن القدرية الخالصة انهم لم ينكروا العلم الازلي[١٥] ، ومن ثم فمن الخطأ التسوية بينهما في الرأي . وهذا الاختلاف في تحديد القدر جعل كتاب المقالات يعتبرون كل منكر للجبر قدريا ، ومن ثم فان القائمة التي اوردها ابن قتيبة عن اسماء القدرية تضم اناسا مختلفين اجمعوا على انكار الجبر ولكنهم اختلفوا في تحديد معنى القدر ، غير انهم اعتبروا قدرية للاعتبار الاول فحسب .

---

(١٣) ابن قتيبة : « كتاب المعارف » ، ص ٢٠٧ . الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٦٠ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٦٧ . الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٥٤ .

(١٤) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٢٥ .

(١٥) أنظر الفصل الخاص ب : « القضاء والقدر » .

ثالثا : تفسير الاستاذ كولد زيهر :

يرى كولدزيهر : ان بذرة هذه المدرسة الكلامية ولدت من نزعات ورعة وانه كان من هؤلاء الجماعة الورعين « المعتزلة » ، اي الزهّاد الذين يعتزلون الناس[١٧] • ويستدل على ما ذهب اليه بـ :

١ ـ ان بعض المصادر الادبية استعملت فيها كلمة « معتزلي » كمرادف لكلمة « عابد » او « زاهد » ، فالاعتزال صفة يوصف بها الزاهد • وقد عربت كلمة فريسي العبرية ومعناها : الذي ينزوي ، الى كلمة : معتزلي وذلك في ترجمة عربية قديمة للعهد الجديد (الانجيل) ، مطبوعة سنة ١٢٣٣ ، وهي ذات أصل نسطوري[١٨] •

٢ ـ ما عرف به اوائل المعتزلة من ميل للزهد والعبادة ، وانهم كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد • فيروى عن واصل ابن عطاء انه كان « اذا جنّه الليل صفّ قدميه ليصلي ، ولوح ودواة موضوعان فاذا مرّت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد

---

(١٦) من هؤلاء مثلا ، من هو في الصف الاول من رجال الحديث ، امثال : مكحول الشامي ـ قتادة بن عامر السدوسي ـ سعيد بن أبي عروبة ـ محمد بن اسحق صاحب السيرة ، كهمس بن الحسن التميمي • أنظر : ابن النديم ـ الفهرست : قائمة فقهاء أهل الحديث • ابن قتيبة : « المعارف » ، ص ٦٢٥ (مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٠) • ابن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، رجال الطبقة الاولى والثانية • وبعض المصادر تذكر اسم الحسن البصري امام اهل السنة ضمن رجال القدرية • أنظر : الفصل الخاص بالقضاء والقدر •

(١٧) كولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٠ • ويذهب الى هذا الرأي المستشرق الالماني هو رتن صاحب كتاب : المذاهب الفلسفية عند المتكلمين في الاسلام ص ١٤٩ (الاصل الالماني) •

(١٨) المصدر السابق ، الحاشية رقم : ٣٩ من الفصل الثالث : نمو العقيدة وتطورها •

في صلواته »[١٩] . وروى عن عمرو بن عبيد « انه صلى اربعين عاما صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج اربعين حجة ماشيا وبعيره موقوف على من احصر ، وكان يحيي الليل بركعة واحدة ويرجع آية واحدة »[٢٠] ، وكان الناس يضربون المثل بزهد الجعفرين : جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر .

وقد رد مرغليوث ونلينو هذا التفسير . فيقول مرغليوث « المعتزلة (من انفصلوا) ... وهم الذين اعتزلوا لا اخوانهم ، وانما مجلس الحسن البصري ، وكانوا يؤمنون بحرية الارادة »[٢١] . اما نلينو فيقول « ان ما افترضه كولد تسيهر وهمي لا يقوم على سند ما من المصادر بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن ان يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقا عن غيرهم سواء كافراد او كجماعة ؟ . أفلم يكن الزهد منتشرا بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن البصري مشهورا بالزهد وهو استاذ واصل »[٢٢] .

رابعا : التفسير السياسي :

من اشهر القائلين بهذا الرأى المستشرق الايطالي نلينو[٢٣] ، والمستشرق السويدي نَيْبرح[٢٤] والمرحوم احمد امين[٢٥] .

---

(١٩) ابن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، ص ٣٢ .
(٢٠) المصدر السابق ص ٣٦ .
(٢١) مرغليوث : « الاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن ص ١٨٨ . (بالانكليزية) .
(٢٢) نلينو : « بحوث في المعتزلة ـ أصل تسميتها » ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .
(٢٣) المصدر السابق .
(٢٤) أنظر عن رأيه مقالته عن « المعتزلة » في دائرة المعارف الاسلامية .
(٢٥) فجر الاسلام ، ص ٢٩٠ وما بعدها .

وملخص رأيهم : ان منشأ الاعتزال من اصل سياسي ، وان المعتزلة الدينية اتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا في الاصل استمرارا في ميدان الفكر والنظر لفئة سياسية سبقتها في الظهور هي فئة المعتزلة السياسيين او العمليين الذين ظهروا في حرب صفين وقبلها في معركة الجمل ، وان اسم المعتزلة لم يطلق على اتباع واصل بن عطاء الذين انشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على انهم انفصلوا وتركوا مشايخهم القدماء من اهل السنة ، وانما اطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين • وقد اسندوا رأيهم بالادلة الآتية :

١ ـ ان لفظ « الاعتزال » كثيرا ما يرد في كتب التاريخ وفي لغة السياسة في القرن الاول والنصف الاول من القرن الثاني للهجرة للدلالة على الامتناع عن مناصرة احد الفريقين المتنازعين وعلى الوقوف موقف الحياد ، كأن يرى الرجل فئتين متقاتلتين ثم هو لا يقتنع برأي احداهما ولا يريد ان يدخل في القتال والنزاع بينهما لأنه لم يكون له رأيا او رأى ان كلا الفريقين غير محق • من ذلك ما نراه من اطلاق المؤرخين هذه الكلمة « المعتزلة » كثيرا على الطائفة التي لم تشارك في القتال بين علي وعائشة في حرب الجمل ، وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين علي ومعاوية ، وعلى الذين استأمنوا عليا واعتزلوه في حرب النهروان • فقد ذكر الطبري في حوادث سنة ٣٦هـ ان قيس بن سعد عامل مصر من قبل علي كتب اليه يقول « ان قبلي رجالا **معتزلين** قد سألوني ان اكف عنهم وان ادعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس فنرى ويرى رأيهم »[٢٦] • وفي موضع آخر يقول « ولم يلبث محمد بن ابي بكر شهرا كاملا حتى بعث الى اولئك القوم **المعتزلين** الذين كان قيس وادعهم فقال : يا هؤلاء

---

(٢٦) الطبري : التاريخ ، ٣٢٤٤/٦ (طبعة اوربا) •

اما ان تدخلوا في طاعتنا واما ان تخرجوا من بلادنا ، فبعثوا اليه انا لا نفعل، دعنا حتى ننظر الى ما تصير اليه امورنا ولا تعجل بحربنا »[٢٧] • ويذكر ابو الفدا في حوادث ٣٥هـ اسماء بعض الاشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي ولو انهم ليسوا من شيعة عثمان ، ويضيف الى ذلك قوله « وسمّوا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة علي »[٢٨] • ويذكر البغدادي ان فئة من الخوارج ممن اجتمعوا بالنهروان استأمنوا عليا فقال علي للذين استأمنوا : « اعتزلوني في هذا اليوم »[٢٩] •

٢ ـ هناك نصوص وشواهد مهمة تفيد ان مثل هذه الفئة المعتزلة التي وقفت على الحياد في الحروب المشار اليها اطلقت على نفسها اسم « المعتزلة » ، او اطلق عليها اسم « المعتزلة » • من ذلك ما يذكره المَلَطي اذ يقول « وهم سمّوا انفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وجميع الناس ، وكانوا من اصحاب علي عليه السلام ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة • فسمّوا بذلك معتزلة »[٣٠] • ويقول النوبختي « من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن ابي وقاص وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الانصاري واسامة بن زيد بن حارثة ، فان هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسمّوا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الابد وقالوا لا يحلّ قتال علي ولا القتال معه وذكر بعض اهل العلم ان الاحنف ابن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم ••• وقال

---

(٢٧) المصدر السابق ، ٣٢٤٨/٦ •
(٢٨) أبو الفدا : « مختصر تاريخ البشر » حوادث سنة ٣٥هـ •
(٢٩) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٨ •
(٣٠) الملطي : « الرد والتنبيه على أهل الاهواء والبدع » ، ص •

لقومه : اعتزلوا الفتنة اصلح لكم »[٣١] .

٣ - يرى هؤلاء الباحثون ان ارتباطا متينا يقوم بين سبب اعتزال الفئة السياسية ووقوفها على الحياد ، وبين السبب الذي جعل واصلا يعتزل الحسن البصري بسبب اختلافهما في حكم مرتكب الكبيرة ، فكما ان المعتزلة السياسية كانت تمثل فكرة سياسية ذات لون ديني بمعنى : انها كانت ترى ان الحق ليس بجانب احدى الفرقتين المتنازعتين فهما على باطل ، او على الاقل لم ينكشف الحق في جانب احداهما ، والدين انما يأمر بقتال من بغى فاذا كانت الطائفتان باغيتين او لم يعرف الباغي وجب الاعتزال. كذلك فان اختلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصري الذي كان اصلا حول مرتكب الكبيرة يمثل خلافا في مشكلة ظاهرها ديني الا ان في اعماقها شيئا سياسيا خطيرا ، اعني تحديد الموقف الديني من المشتركين في الحروب التي نشبت بين المسلمين وتعين الفريق المخطىء ، ومن ثم نرى ان واصلا « لم يجوّز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بقل ، وجوّز ان يكون عثمان وعلي على الخطأ ، وقال في الفريقين من اصحاب الجمل وأصحاب صفّين ان احدهما مخطىء لا بعينه وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه : ان احد الفريقين فاسق لا محالة »[٣٢] .

وقد ردّ بعض الباحثين على نظرية الاصل السياسي للمعتزلة وذلك لأن اقوال المعتزلة الكلامية - في رأيهم - ليس فيها ما يثبت الاصل السياسي لنشأتهم[٣٣] ، ويقول الاستاذ كوربان « اذا فكرنا مليا في مذهب الاعتزال وفي هذا الاختيار رأينا ان السياسة لا تشكل سببا كافيا

(٣١) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ص ٥ .

(٣٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٧٢ . الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٢/١ .

(٣٣) فلزر (سوسنه ديفيد) : مقدمة « كتاب طبقات المعتزلة » .

لتشوئهما »[٣٤]. والذي يضعف نظرية القائلين بالاصل السياسي للمعتزلة انهم اختلفوا في النتائج التي توصلوا اليها . فيما يرى نيبْرج ان « الاعتزال كان يمثل البرنامج الديني للدعوة العباسية »[٣٥]، يقول المرحوم احمد امين « ان جرأة المعتزلة في نقد الرجال هو بمثابة تأييد قوي للامويين ، لأن نقد الخصوم ووضعهم موضع التحليل وتحكيم العقل في الحكم لهم او عليهم يزيل – على الاقل – فكرة تقديس علي التي كانت شائعة عند جماهير الناس . نعم ان المعتزلة وضعوا معاوية موضع النقد كذلك ... ولكن يظهر ان الامويين رأوا ان في ذلك من الكسب لهم اكثر من الخسارة فهذا يجعل – على الاقل – عليا ومعاوية في ميزان نقد واحد »[٣٦].

والرأي عندنا ان السياسة لم تشكل اساسا مهما من اسس الاعتزال قط بل ان الصفة الرئيسة للمدرسة كانت وظلت فكرية تأملية تحاول ايجاد اساس عقلي للعقائد الدينية ، وتعمل من اجل وضع فلسفة صحيحة للدين تقاوم خطر الغزو الفكري الذي تعرض له الاسلام من اهل الاديان والملل المختلفة التي فتح الاسلام بلادها[٣٧] . وفوق هذه وتلك ، فان المعتزلة تمثل ظاهرة دينية لها ما يماثلها ويشبهها في الفكر الديني اليهودي والمسيحي ، واعني بذلك ظاهرة التحدّي الفكري الذي جابهته هذه الاديان من الافكار الفلسفية القديمة المختلفة ، واستجابة المتكلمة في كل دين من هذه الاديان لهذا التحدى ، وذلك عن طريق وضع فلسفة للدين ووضع اساس عقلي للعقائد الدينية ، وايجاد حلول فلسفية مقبولة لمشكلة الصلة بين حقائق العقل (الفلسفة) وبين حقائق الدين (الوحي) .

---

(٣٤) كوربان (هنري) : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ١٧٢ .
(٣٥) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : المعتزلة .
(٣٦) أمين (أحمد) . فجر الاسلام ص ٢٩٥ .
(٣٧) أنظر فيما بعد .

فالاعتزال ـ كمدرسة كلامية ـ كانت ظاهرة فكرية حتمية الظهور ، اما تسميتها بهذا الاسم او بغيره فليس من الامـور الخطيرة التي لعبت دورا كبيرا في نشأتها وتطورها •

الاصول المشتركة للمعتزلة :

تضم المدرسة الاعتزالية اتجاهات فكرية شتى، الا ان المعتزلة اجمعوا على اصول اعتبروها الجامع الذي يجمعهم والحد الذي يمنع غيرهم من الالتباس بهم • وفي ذلك يقول الخياط المعتزلي « وليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذا كملت فيالانسان هذه الخصال فهو معتزلي »[٣٨]• ويقول الاشعري : « فهذه اصول المعتزلة الخمسـة التي يبنون عليهـا امرهم قد اخبرنا عن اختلافهم فيها وهي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين واثبات الوعيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر »[٣٩] •

أ ـ التوحيد : (انظر فصل الصفات الآلهية) •

ب ـ العدل : (انظر فصل القضاء والقدر) •

ج ـ المنزلة بين المنزلتين •

وهذا الاصل هو الذي حمل واصلا على الاختلاف مـع الحسـن البصري وتكوين رأى خاص به بشأن مرتكب الكبيرة •

---

(٣٨) الخياط (ابو الحسين) : « كتاب الانتصار » ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ •

(٣٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ص : ٣١ •

فالخوارج : وخاصة الازارقة ، عدوا مرتكب الكبيرة[40] الـذي لا يعلن توبته او يموت من غير توبة كافرا مخلدا في النار لذا استحلوا قتل غيرهم واستباحوا قتل نساء مخالفيهم وقتل اطفالهم وقطعوا بـان اطفـال مخالفيهم مخلدون في النار • وقـد تطرف بعضـهم فاعتبر مرتكب الذنب مطلقا صغيرا كانت او كبيرا كافرا •

اما المرجئة : فكانوا على الطرف الآخر من الخوارج ، اذ جعلوا الايمان مجرد الاعتقاد القلبي وقالوا : كما لا تنفع مع الكفر طاعة كذلك لا تضر مع الايمـان معصـية ، لذا قرروا : ان مرتكب الكبيرة مؤمن ، وامتنعوا عن تعيين القصاص الذي يستحقه على كبيرته ، وقالوا : نرجيء (اي نؤجل) حكمه الى الله ويوم القيامة ان شاء عذبه وان شاء غفر له •

اما اهل السنة : فكانوا يعتبرون مرتكب الكبيرة التي هي دون الشرك مؤمنا فاسقا ، فكبيرته لا تخرجه من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان ، ولا تدخله في الكفر فلا يكون مخلّدا في النار، بل يجازى على قدر كبيرته • واستدلوا على ذلك بأمرين[41] :ـ

١ ـ اجماع الامة منذ زمن النبي ـ ص ـ على اقامة الصلاة على من

---

(٤٠) اجمع المسلمون على ان الكبائر نوعان : الاول كبيرة الشرك وهي أكبر الكبائر وتدعى الكبيرة المطلقة وصاحبها بالاجماع كافر مخلد في النار • والنوع الثاني : الكبائر التي هي ما دون الشرك وهي تسعة : قتل النفس والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور والسحر وأكل مال اليتيم وأكـل الربا والتولي يوم الزحـف وقـذف المحصنات الغـافلات المؤمنات • انظر : الاذرعي : شرح العقيـدة ا طحـاوية (ص ٣٥٦) •
المؤمنات • أنظر : الاذرعي : شرح العقيـدة الطحاوية (ص ٣٥٦) •

(٤١) أنظر : شرح الطحاوية (ص ٣٥٦) • شرح العقائد النسفية ص ٤١٢ ومـا بعدهـا ، وكذلك كتب المقـالات عـامة : باب المعتـزلة (الواصلية) •

مات من المسلمين عن غير توبة ، والدعاء له ودفنه في مقابر المسلمين مع العلم بحاله .

٢ ـ اطلاق القرآن الكريم لفظ الايمان على العاصين ، كقوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص » ، « يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » .

اما المعتزلة : فقد جعلوا الفسق مرتبة بين الكفر والايمان ، وقضوا بان مرتكب الكبيرة هو منزلة بين المنزلتين فلا هو كافر مطلقا ـ كما تقول الخوارج ـ ولا هو مؤمن مطلقا ـ كما تقول المرجئة ، فكبيرته لا تخرجه من الايمان ولا تدخله في الكفر ، ولكنه يكون مخلدا في النار الا ان عذابه يخفف عما يقاسيه الكافر المطلق . واستدل واصل بن عطاء على هذا بما يلي :

١ ـ لا يمكن تسمية مرتكب الكبيرة كافرا ، لأن أحكام الكفر المجمع عليها في القرآن زائلة عنه ، فاذا زال الحكم زال الاسم ، لأن الحكم يتبع الاسم ، كما ان الاسم يتبع الفعل .

٢ ـ ولا يمكن تسميته منافقا ، لأن الحكم في المنافق ان يعامل كمسلم ما دام مُضْمرا لنفاقه غير مظهر له ، فاذا ظهر منه النفاق أستتيب والا قتل .

٣ ـ ولا يمكن تسميته مؤمنا ، لأن حكم الله في المؤمن المحبة والولاية والوعد بالجنة ، في حين ان حكم الله في مرتكب الكبيرة اللعنة والنار ، لذا فهو فاسق مخلد في النار ولكنه في عذاب اخف من عذاب الكافر[٤٢] .

---

(٤٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٦٠ ـ ٦١ . ابن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، ص ٨ . التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ٤١٢ وما بعدها .

د ـ الوعد والوعيد :

اما الوعد والوعيد فقد قالوا فيه ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده وذلك يوم القيامة لا مبدّل لكلماته ، فلا يغفر الكبائر الا بعد التوبة ، فاذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبهـا خلد في النـار وكان عذابه اخف من عذاب الكفار . لذلك فان المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة وتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها وتمسكوا بالآيات التي تنفيها لأن الشفاعة تتعارض مع الوعد والوعيد فلا يستطيع احد ان يشفع عند الله لاحد ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيء[٤٣] .

هـ ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهـذا الاصـل من التعـاليم الاخلاقية التي اكدوا عليهـا ، وهو أمر يكـاد ان يكون مسلّما بـه من اغلب الطوائف والفرق الاسـلامية والمعتزلة استهدفوا من ذلك كما يقول الاستاذ كوربان « الى التطبيق العملي لمبادىء العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي . فالعدالـة عند المعتزلـة لا تنحصر في تجنب الاذى والظلم اللذين يصيبان الفرد ، بل هي عمـل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسـجام الاجتمـاعي ، اذ بفضـل ذلك يتسـنى لكل فرد ان يحقق كل مواهبه »[٤٤] . يقـول الاشعري : « اجمعت المعتزلة الا الأصمّ على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الامكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على

---

(٤٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٥٦/١ : قارن : زهدي حسن جار الله : المعتزلة : ص ٥١ .

(٤٤) كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧٩ .

ذلك »[٤٥] .

مشكلة الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال

ان قضية الصلة الفكرية بين المعتزلة والشيعة مشكلة قديمة تشكل كما يقول الاستاذ مكدونالد « عقدة هي من أكثر المسائل غموضا في تاريخ الفكر الاسلامي »[٤٦] . والظاهر فيها انها كانت موضع مناقشة وجدال منذ القديم . فالشيخ المفيد وهو من اعلام الشيعة الامامية في القرن الرابع الهجري يعرض في رسالة له لهذه المسألة ، ويفند رأي من يرى اقتباس الشيعة من المعتزلة فيقول « لسنا نعرف للشيعة فقيها متكلما على ما حكيت عنه من أخذ الكلام من المعتزلة وتلفيقه الاحتجاج »[٤٧] .

اما كتاب الفرق من اهل السنة فيكاد ينعقد اجماعهم على ان الشيعة في القرن الرابع الهجري اقتبسوا ثم هضموا وتمثلوا تعاليم المعتزلة في الأصول خاصة في مسألتي الصفات الآلهية والقضاء والقدر ، وذلك لأنهم كما يقول الشهرستاني « رأوا ان ذلك أقرب الى المعقول وابعد عن التشبيه والحلول »[٤٨] ، ويؤيده الدواني شارح العقائد العضدية فيقول « اكثر الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة

---

(٤٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣١١ . أنظر أيضا : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨ ، حيث يقول : وأجمعوا ان المؤمن من أهل الجنة ، على المنزلة بين المنزلتين ، وهو ان الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا ... وأجمعوا ان فعل العبد غير مخلوق فيه ... واجمعوا على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(٤٦) مقتبس من كتاب :
Holister . J . N . "The shia of India" , p., 26 .

(٤٧) المفيد : أجوبة المسائل الصاغانية ـ مخطوطة النجف ـ مكتبة آية الله الحكيم الورقة : ١٤ .

(٤٨) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٢/١٠ ـ ١١ .

اكثرها يتعلق بالأمامة وهي بالفروع اشبه »[٤٩] • ويذهب ابن تيمية الى الرأي نفسه فيقول : « قدماؤهم كانوا يقولون القرآن غير مخلوق كما يقول اهل السنة وهذا هو المعروف عن اهل البيت »[٥٠] ، ويقول في مكان آخر « فلمّا كان بعد زمن البخاري من عهد بويه الديلم فشا في الرافضة التجهم وأكثر اصول المعتزلة »[٥١] • وقد ذهب الى هذا الرأى في العصر الحديث جمع من المستشرقين والباحثين الاسلاميين ، منهم : كولدزيهر وآدم متز والمرحوم جمال الدين القاسمي •

يقول كولدزيهر « استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ولذا فان من الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الديني او التاريخ الادبي ان نزعم بانه لم يبق للاعتزال أثر محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الاشعرية • وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة يرجعون اليها وينسجون على منوالها ، وهي حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتفنده ، ويمكن ان تعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها مؤلفات المعتزلة »[٥٢] ويقول آدم متز « ان الشيعة في القرن الرابع الهجري لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم فاقتبسوا من المعتزلة اصول الكلام واساليبه، حتى ان ابن بابَويْه القمي اكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري أتبع في كتابه طريقة المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء ••• ان الشيعة من حيث

---

(٤٩) دنيا (سليمان) : « محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » ، ٢٩/١ •

(٥٠) ابن تيمية : « الرسائل » ، ١١٥/٣ ، وأنظر أيضا : « فتاوى ابن تيمية » ، ٣٩/٥ •

(٥١) ابن تيمية « الفتاوى » ، ٣٩/٥ • وقد خصص ابن تيمية كتابا خاصا لهذا الموضوع هو « منهاج السنة النبوية » •

(٥٢) كولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ٢٢٣ •

العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة[٥٣] ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي « ان شيعة العراق على الاطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الاقطار الهندية والشامية والبلاد الفارسية ومثلهم الزيدية في اليمن فانهم على مذهب المعتزلة في الاصول »[٥٤] .

اما علماء الشيعة قديما وحديثا ، فقد أنكروا دعوى الاقتباس والتقليد ردوا على القائلين به وذلك في نظرنا أمر طبيعي منطقي لابد منه لمن يعتنق مذهب الامامة القاضي بان الهيكل العام للتعاليم الشيعية انما قام على ما روى من احاديث واخبار عن الامام المعصوم ، فمنطوق المذهب يقضي بطرد كل احتمال للتأثير الخارجي لا بل وانكاره ، باعتبار أنّ المذهب الشيعي وحدة فكرية قائمة بذاتها مستمدة من تعاليم الامام .

ولقد جعلنا هذه الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال موضوعا لرسالة تقدّمنا بها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبرج وحاولنا فيها ان نبرهن بالمقارنة والموازنة رجاحة الرأى الاول القاضي بتأثر علم الكلام الشيعي بمنهج المعتزلة العقلي واقمنا الرأى على أصول هي في شكلها المختصر :

اولا : اذا اهملنا التأثيرات الفردية التي حدثت خلال القرنين الاول والثاني للهجرة ، من قبيل ذلك ما روى من تلمذ زيد بن علي على يد واصل بن عطاء ، او ما روى عن اخذ واصل العلم عن محمد بن الحنفية[٥٥] ، فان تأثر الشيعة بمنهج المعتزلة العقلي تمّ في رأينا اثناء الفترة

---

(٥٣) Mez, A. "The Renaissance of Islam", p. 61.

(٥٤) القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، ص ٤٢

(٥٥) الروايات التاريخية متضاربة في هذا الخصوص فمن الكتاب من يرى ان « محمد بن الحنفية هو الذي ربى واصلا حتى تخرج عليه واستحكم » (انظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص٧ وكذلك ص١٠ ، =

البويهية وبصورة خاصة في فترة وزارة الصاحب بن عباد التي استمرت ثمانية عشر عاما (٣٦٧ - ٣٨٥هـ/٩٥٥م - ٩٧٧) • فالمعروف عن الصاحب ابن عباد انه كان « يجمع بين التشيع والاعتزال »[٥٦] ، وانه « ورث الاعتزال عن ابيه الذي الف كتابا في احكام القرآن سلك فيه منهج المعتزلة »[٥٧] ، وتأثر الصاحب خلال سني تطوره الفكري بشيوخ المعتزلة حتى تخرج عليهم وصار واحدا من ألمع اساتذتهم وصار يستخدم نفوذه في نصرة الاعتزال والتبشير به ، فدخل الناس فيه رغبة في المال وطمعا في الجاه[٥٨] • وهكذا انتشر مذهب الاعتزال بعد الضعف الذي نزل به في عهد المتوكل ومن بعده ، « وربح الاعتزال الشيعة »[٥٩] في العهد البويهي • يقول المقريزي : « ان مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء »[٦٠]، ويقول المقدسي « اكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة »[٦١]، ويقول الذهبي

= ص١٢) ومنهم من يقلب القضية فيقول « اقتبس زيد من واصل الاعتزال فصارت اصحابه كلها معتزلة » (الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢٠٨/١) • والفرضية الاولى باطلة ، لان محمد بن الحنفية توفى سنة ثمانين أو احدى وثمانين وهي نفس السنة التي ولد فيها واصل بن عطاء • (انظر الشريف المرتضى : غرر الفوائد ودرر القلائد ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٥٤/١٣٧٣ ، ١٦٥/١) ولهذا أيضا فان بعض المصادر استبدلت اسم محمد بن الحنفية باسم ابنه ، ابي هاشم عبدالله • أنظر : الشهرستاني: الملل : ٦٢/١ طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة » ، ٣٥/٢ ، حيث يقول : واصل اخذ الاعتزال عن ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية » •

(٥٦) ابن حجر : « لسان الميزان » ، ج ٤١٣/١ •
(٥٧) الحموي (ياقوت) : « معجم الادباء » ١٢٧/٦ •
(٥٨) المصدر السابق : ٤١٣/٦ •
(٥٩) جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ص ٢٠٩ •
(٦٠) المقريزي : « الخطط » ١٨٤/٤ •
(٦١) المقدسي : « أحسن التقاسيم » ، ص ٤٣٩ •

« ان الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة ٣٧٠هـ وتواخيا »[٦٢] ، ويقول ابن تيمية « فلما كان بعد زمن البخاري في عهد بني بوية الديلم فشا في الرافضة التجهم واكثر اصول المعتزلة »[٦٣] .

ثانيا : ان عددا لا يستهان به من شيوخ المعتزلة أثناء القرن الرابع الهجري وقبله بزمن انقلبوا شيعة فكان ذلك مسرباً نفذت منه تأثيرات المعتزلة الفكرية وتعاليمهم في بنيان الفكر الشيعي الكلامي الذي كان ينقضه آنئذ التنظيم المنهجي . ومن اشهر هؤلاء الذين دخلوا في التشيع بعد ان مكثوا في احضان الاعتزال زمنا : محمد بن عبدالله بن مملك[٦٤] ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي[٦٥] وابـو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبة[٦٦] وابو الحسن بن بشر السوسنجردى[٦٧] .

ثالثا : لا يمكن الوثوق بما جاء عن الشيعة سابقا لتأليف ابن بابوية القمي لكتابه المشهور « عقائد الشيعة الامامية » باعتبار ان ما ورد سابقا لهذا التأليف يتمثل فيه التناقض والتضارب ، فالروايات التي أسندت الى الائمة

---

(٦٢) الذهبي : ميزان الاعتدال ٢/٢٣٥ (مقتبس من كتاب زهدي حسن جار الله ، المعتزلة ص ٥٣) .

(٦٣) ابن تيمية : « الفتاوى » ، ٥/٣٩ .

(٦٤) لا يعرف تاريخ وفاته : أنظر ابن النديم : الفهرست ص ١٧٧ ، النجاشي . كتاب الرجال ص ٢٦٩ ، الطوسي (شيخ الطائفة) . رجال الطوسي ، ص ٣٠٠) .

(٦٥) توفى في نهاية القرن الثالث الهجري ، أنظر : ابن النديم : الفهرست ص ١٦٧ (حيث يقول : وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه ولكنه الى حيز الشيعة) ، ومقدمة كتاب « فرق الشيعة » .

(٦٦) توفى في بداية القـرن ٤هـ . أنظـر : ابن النديم : ١٧٦ ، الطوسي : الرجال ٢٩٧ ، النجاشي : ٤٦ . وكان تلميذا للمعتزلي المشهور (أبي القاسم البلخي الكعبي) . أنظر : الشيخ عبدالله نعمه : « فلاسفة الشيعة » ، ص ٤٥٢ .

(٦٧) توفى في بداية القرن الرابع الهجري : أنظر : ابن النديم : ١٧٧ .

بخصوص المسائل الكلامية متناقضة وغالبا ما تترك طالب العلم في جو من الارتباك الفكري الذي لا يهيء الجو العلمي الصحيح للموازنة والمقارنة والتخريج ، من قبيل ذلك الاخبار التي يرويها المجلسي بخصوص قضية الصفات الآلهية[٦٨] . ولهذا انكر متكلموا الشيعة كثيرا من التعاليم التي اسندها كتاب الفرق اليهم فيما بعد ، وبينوا انها انما حملت عليهم بدافع التعصب الديني ، او ان الائمة قالوها تقية فهي لا تمثل عقيدتهم الصحيحة ، او انها وجهات نظر شخصية لعلماء الشيعة ، ومن ثم فهي لا تمثل الخط العام للتفكير الشيعي[٦٩] .

رابعا : ان كتاب ابن بابوية القمي المتوفي سنة **٣٨١** المشار اليه ، قد اجرى عليه تعديل وصيغ صياغة جديدة على يد تلميذه اللامع ، الشيخ

---

(٦٨) المجلسي (محمد باقر) : « بحار الانوار » ، ٦٢/٤ . حيث يقول : اما كونها (أي الصفات) عين ذاته تعالى بمعنى انها تصدق عليها ، أو انها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالى ، أو أنها امور اعتبارية غير موجودة في الخارج واجبة الثبوت لذاته ، فلا نص فيها على شيء . ولكنه سرعان ما يورد شواهد ونصوصا عن وجهات النظر المختلفة هذه .

(٦٩) أنظر مثلا ما يقوله ابن بابويه القمي بهذا الخصوص : « ومن نسب الى الامامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع ، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل ، وان وجد في كتب علمائنا فهو مدلّس » عقائد الشيعة الامامية : باب صفة اعتقاد الامامية ،وانظر أيضا باب « الاعتقاد في الحديثين المختلفين » حيث يقول « ومن الاخبار ما ورد للتقيه » . اما المفيد (تصحيح اعتقادات الامامية ص ٧٠) فيقول في هذه الاخبار المتناقضة « ليس كل حديث عزى الى الصادقين ـ عليهم السلام ـ حقا عنهم ، وقد أضيف اليهم ما ليس بحق عنهم » . ثم يستطرد في بيان سبب الاختلاف فيقول « ان منها (أي الاخبار) ما أخرج مخرج التقيه » . وأنظر الكشي : « كتاب الرجال » ، ص ٩٠ : حيث يقول : ان الناس يرون عن الامام الصادق ما لم ينطق به أو يحرفون ما قاله .

المفيد (المتوفى سنة ٤١٣هـ) • رئيس الشيعة الامامية في اواخر القرن الرابع واوائل القرن الخامس الهجري • ومن خلال هذه الصياغة الجديدة نقف على محاولة تجديد في الفكر الشيعي وتحول ملحوظ في اتجاهه ، تحولا من منهج تقليدي شبيه بمنهج النقليين من اهل الحديث ويمثله ابن بابوية القمي ، الى منهج انتقادي عقلي اعتزالي يمثله المفيد ، ويلمس هذا التحول في النواحي التالية :ـ

أ ـ مشكلة الصفات الالهية :

الظاهر من اقوال ابن بابوية القمي وغيره من علماء الشيعة الاثنا عشرية ، ان موقف الائمة (رض) من هذه المشكلة كان يشبه موقف السلف الذي يتحدد في القول « باثبات الصفات الخبرية مع نفي المماثلة » مع ميل الى تحريم الجدل والمناظرة والتناهي عنها • فيروى ابن بابوية عن الامام علي قوله « من طلب الدين بالجدل تزندق » ، ويروى عن الصادق قوله « يهلك اصحاب الكلام وينجو المسلمون »[٧٠] • ويروى حديثا عن الرضا علي بن موسى انه سئل عن القرآن أخالق ام مخلوق ؟ فقال ليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله عز وجل[٧١] • ويورد المجلسي حديثا عن الامام علي الرضا يقول ما معناه « ان الناس صاروا في قضية الصفات الى مذاهب ثلاثة : اثبات الصفات الخبرية مع القول بالمماثلة ، نفي الصفات (اي التعطيل) ، ثم اثبات الصفات مع نفي المماثلة ، وهذا المذهب هو الحق[٧٢] • اما ابن

---

٧٠ ـ ابن بابوية القمي : باب التناهي عن الجدل (وهذا شبيه باقوال فقهاء اهل السنة في ذم الكلام والنظر : انظر : الغزالي : « احياء علوم الدين » ، ٨٤/١ ۰

٧١ ـ ابن بابوية القمي : « كتاب التوحيد » ، ص١٥٧ ۰ وهذا شبيه بما يرويه ابن تيميه عن الائمة وهو السبب في نزول المحنة بالامام احمد بن حنبل : انظر : « الرسائل » ، ١١٥/٣ ، « الفتاوي » ، ٣٩/٥ ۰

٧٢ ـ المجلسي (محمد باقر) : « بحار الانوار » ، ٣٠٤/٣ ۰

بابوية القمي فيلخص رأيه فيما يشبه مذهب السلف فيقول « ان الله تعالى متعال عن جميع صفات خلقه ، خارج عن الحدين : حد الابطال (اي نفى الصفات كلية) وحد التشبيه (اي اثباتها مع القول بالتشبيه)[٧٣] .

اما الشيخ المفيد فانه في معالجته للمسألة ينهج طريقة اعتزالية بحتة فهو يصرح لاول مرة بان « الصفة هي عين الذات » منكرا بذلك وجودها المستقل وقائلا مع المعتزلة بعينيتها[٧٤] . ثم هو يقول بتلازم صفتي الأمر والارادة ، وتلك فكرة اعتزالية صرفة ونقطة اختلاف جوهرية بينهم وبين اهل السنة الذين قالوا بعدم تلازم الامر والارادة . فالمعتزلة قالوا : ان امر الله تعالى بالشيء هو ارادته له ونهيه عن الشيء انه لا يريده فهو امر بالخير أراده ونهي عن الشر والمعاصي فلا يريده ، فليس الشر من خلقه وارادته وانما من خلق الانسان وارادته . اما اهل السنة فقالوا الشر بارادة الله ولكنه لا يأمر به ففصلوا بين الامر والارادة . واخيرا فان المفيد يكاد ان يصرح بـ « خلق القرآن » الا انه يستبدل كلمة « مخلوق » بكلمة « محدث »[٧٥] . ومهما يكن من امر فان مسألة التصريح بخلق القرآن نتيجة منطقية للقول بنفي الصفات ، فالقول بنفي الصفات يتبعه القول بخلق القرآن .

ب ـ مشكلة القضاء والقدر :

الظاهر من كلام كتاب السنة ان اوائل الشيعة كانوا مختلفين في هذا الخصوص ولم يكن لهم رأي واحد ، فالامام الاشعري يقول : « اختلفت الرافضة في افعال العباد هل هي مخلوقة وهم ثلاث فرق :

---

٧٣ ـ ابن بابوية القمي : « عقائد الشيعة الامامية » ، باب صفة عقائد الشيعة .

٧٤ ـ انظر الفصل الخاص بـ : الصفات الالهية .

٧٥ ـ المفيد : « اوائل المقالات » ، ص١٧ ـ ١٨/وايضا : « تصحيح عقائد الشيعة » ، ص١٠ وما بعدها .

١ ـ فالفرقة الاولى ومنهم هشام بن الحكم : يزعمون ان افعال العباد مخلوقة لله ، وحكي جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم انه كان يقول : ان افعال الانسان اختيار له من جهة ، واضطرار من جهة • اختيار من جهة انه ارادها واكتسبها ، واضطرار من جهة انها لا تكون الا عند حدوث السبب المهيج لها •

٢ ـ والفرقة الثانية : يزعمون انه لا جبر كما قال الجهمي ، ولا تفويض كما قالت المعتزلة ، لأن الرواية عن الائمة جاءت بذلك •

٣ ـ الفرقة الثالثة ، يزعمون ان اعمال العباد غير مخلوقة لله • وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والامامة »[٧٦] •

واما ابن بابوية القمي : فانه يكاد ان يكون في معالجته لهذه المسألة مع اهل السنة يقول بانه « لا جبر ولا تفويض وانما امر بين امرين »[٧٧]

---

٧٦ ـ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، (طبعة اسطنبول) ٤١/١ • انظر ايضا الشهرستاني : « الملل » ، ١٩٥/١ حيث يقول : وبعضهم يميل في الاصول الى الاعتزال وبعضهم الى السنة ، وبعضهم الى التشبيه •

٧٧ ـ ابن بابوية القمي : « عقائد الشيعة » : باب أفعال العباد/وكتابه الآخر : التوحيد ص٢٦١ • مع ان الاشاعرة والماتريدية من اهل السنة قالوا بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وان للعبد الكسب فقط ، فان عددا من اكابر متكلميهم فهموا الكسب بهذا المعنى ، معنى التوسط بين الجبر والتفويض ، لذلك فان الشهرستاني يتكلم عن قول الامام الصادق « لا جبر ولا تفويض وانما امر بين امرين » ، وكأنه يمثل قول اهل السنة (انظر الشهرستاني ٢/٢) • والامام الغزالي وآخرين يطلقون على هذا الموقف الوسط بين الجبر والاختيار والذي يمثل في نظرهم موقف اهل السنة « المنزلة بين المنزلتين » ، (انظر : الغزالي : احياء علوم الدين : ٢٢٠/٤/ التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ، ١١٨٢/٢) • والبغدادي اكثر تصريحا من غيره في هذا الخصوص ، فيقول في معرض كلامه عن موقف اهل السنة من قضية افعال العباد وهل هي مخلوقة لله تعالى ام للعبد (الفرق بين الفرق ص٢٠٤) « الركن السادس من الاصول التي اجتمع عليها اهل السنة : العدل خارج عن الجبر والقدر » •

ثم يذهب مع الماتريدية من اهل السنة الى القول بان « الافعال مخلوقة لله خلق تقدير لا خلق تكوين ، بمعنى انه تعالى لم يزل عالما بمقاديرها »[٧٨] . وهو كما اشرنا قبل قليل مع أهل السنة في القول « بتلازم الامر والارادة الالهيـة » .

اما المفيد فانه يهاجم فكرة القضاء والقدر بمعنى التقدير ، أي علم الله الازلي بالحوادث ويرفض فكرة التوسط بين الجبر والقدر وما رواه ابن بابوية عن الصادق باعتباره حديثا مرسلا . ثم يفسر المسألة تفسيرا اعتزاليا صرفا خاصة في القول بتلازم الامر والارادة الالهية[٧٩] .

ج ـ المنهج العام :

ينتهج ابن بابوية طريقة هي اشبه ما تكون بطريقة اهل الحديث في تفسير كثير من القضايا تفسيرا حرفيا دون محاكمة او تمحيص او انتقاد ، وتظهر طريقته هذه واضحة في بحثه عن مشاهد يوم القيامة من : صراط وميزان وحوض وكتاب ، وكذلك في بحثه عن العرش والكرسي ومعالجته للنفس البشرية[٨٠] . اما المفيد فينحو في تفسيره لهذه القضايا منحى التأويل المجازي الذي وضع اصوله وقواعده المعتزلة ، مع نظرة انتقادية في منهج استاذه القائم على التمسك بحرفية النصوص ، والتنديد الى انه يعمل بأحاديث غير معمول بها، او أخبار غير صحيحة السند، او انه يعمل بظواهر الاحاديث

---

٧٨ ـ شرح الفقه الاكبر (٢) ص٣٢ .

٧٩ ـ المفيد : « اوائل المقالات » ، ص٢٦ / وايضا « تصحيح اعتقادات الشيعة » ص١٤ .

٨٠ ـ انظر : « عقائد الشيعة » : أبواب : اللوح والقلم (حيث يفسر اللوح بالملائكة والعرش بانه حملة جميع الخلق والنفس حيث يقول بنظرية الذر وان الارواح خلقت قبل الابدان) وهذا قول التناسخية .

المختلفة ، او انه يعمل في تفسيره باحاديث شاذة[٨١] .

ويؤيد هذا الذي ذهبنا اليه الشيخ نعمة الله فيقول في كتابه فلاسفة الشيعة : ومن هنا نجد الكثير من مؤلفات الشيعة قبل عصر المفيد في المسائل الكلامية تلتزم حرفية تلك النصوص دون محاكمة او تمحيص ولا تتعداها غالبا ولعل ما كتبه الصدوق في « التوحيد » ومن قبله الكليني في « اصول الكافي » يعطي صورة واضحة لذلك اما المفيد فقد كان من هذه الناحية مجددا يحاكم ويفكر بحرية وتجرد وشجاعة ولذلك اعتبر المفيد المجدد الاول لأصول المذهب والمهذب لها على ضوء الفكر والمحاكمة »[٨٢] . ولهذا ايضا فان بعض المتأخرين من الشيعة ممن انتهجوا مسلك الحرفية في فهم النصوص انبرى للرد على المفيد ، كما فعل عزالدين الحسن بن سليمان الحلي من علماء القرن التاسع الهجري ، فقد وضع كتابا للرد على المفيد سماه « المحتضر »[٨٣] .

اهمية المعتزلة في الفكر الاسلامي :

المعتزلة اول مدرسة كلامية ظهرت في الاسلام وكان لها دور كبير في تطوير الفكر الديني والفلسفي فيه ، فهي التي أوجدت الاصول العقلية للعقائد الاسلامية ، وجعلت للنزعة العقلية في الفكر الاسلامي مكانة مرموقة،

---

٨١ ـ يتهم المفيد استاذه في مواضع كثيرة . فعن تفسيره للعرش يقول : الروايات التي رويت في صفة الملائكة الحاملين للعرش أحاديث آحاد وروايات افراد لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها (انظر : تصحيح اعتقادات الامامية ص٢٩) وعن تفسيره للنفس يقول « قول ابي جعفر هو قول التناسخية » ، ثم يقول « اصحابنا المتعلقين بالاخبار اصحاب سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة يمرون على وجوههم فيما سمعوه من الاحاديث ولا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقها وباطلها » (المصدر السابق ص٣٧ ، انظر ايضا الصفحات ١٢/١٦/١٩/٢٣) .

٨٢ ـ ص٤٦٣ .

٨٣ ـ المصدر السابق : ص٤٦٥ .

ورفعت من شأن العقل وأحكامه وقدرته في الوصول الى الحقيقة . ورجالها هم السابقون في الاسلام الذين اخذوا بمنهج الاستدلال العقلي والنظر في الدين وأحكامه من خلال العقل . يقول الملطي عنهم « وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وانواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم»[٨٤] . ويقول عنهم ابو الحسن الخياط المعتزلي : « انهم أرباب النظر دون جميع الناس وان الكلام لهم دون سواهم »[٨٥] .

والمعتزلة تمثل اول محاولة في الفكر الاسلامي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية واحكام العقل وذلك « بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم وحاولت حلها بطريقة مبتكرة »[٨٦] . والذي نعتقده ان الاعتزال كتيار فكري ومنهج عقلي كان لابد من ظهوره وذلك لمجابهة التحديات الدينية التي لقيها الاسلام عندما امتد سلطانه الى خارج الجزيرة العربية ، وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين اهل الاديان الاخرى من يهود ونصارى ومانويين وزرادشتيين وصابئة ومجوس ودهرية وزنادقة .

لقد فتح الاسلام كقوة سياسية ارض الديانات القديمة وأثبت كيانه فيها وأقامة الا ان الاسلام كتصور روحي له مميزاته وخصائصه ، استمر يناضل فكريا اهل الاديان والعقائد المختلفة لمدة طويلة اشتبك خلالها المخلصون من رجال المعتزلة واكثرهم من الموالي « أصحاب العقليات المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعمق المسائل الفلسفية »[٨٧] ومن المتمرسين على

---

٨٤ ــ الملطي : « التنبيه والرد على اهل البدع » ، ص٢٨ .

٨٥ ــ الخياط : « الانتصار » ، ص٧٢ .

٨٦ ــ فلزر (سوسنة) : مقدمة كتاب « طبقات المعتزلة » .

٨٧ ــ النشار (الدكتور علي سامي) : « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام » ، ص٥٧ .

طرق الاستدلال العقلي ، في حرب ضروس مع اصحاب الاهواء والبدع من الزنادقة والدهرية والمشبهة والحلولية مثلوا فيها معارضة فكرية قوية صانوا بها البناء الروحي للاسلام من خطر تلك الآراء التي ارادت ان تشوب صفاء العقيدة الاسلامية • يقول ابن المرتضى عن واصل بن عطاء انه « ليس أحد اعلم منه بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم »[88] • ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثري عنهم « وكان لمتقدميهم فضل في الرد على النصارى واليهود والمجوس والصابئة وصنوف الزنادقة »[89] • ويقول الاستاذ نيبرج « وانا اميل الى القول بانه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في ابطال كلام الثنوية واسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الادنى »[90] • وتؤيد هذا القول المستشرقة الالمانية سوسنة فلزر اذ تقول « ومما خدمت به المعتزلة دين الاسلام انها جادلت الثنوية وردت مقالاتهم ووطأت لأهل السنة الطريق الى اثبات عقيدتهم عند مجادلتهم للثنوية ولغيرها من الفرق »[91] وقد كتب رجال المعتزلة امثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام ، كتبا في الرد على الملاحدة والزنادقة والدهرية والثنوية ، لا بل واشتركوا في مجادلات ونقاش عقلي مع أصحاب هذه المذاهب ، فكان واصل بن عطاء يرسل البعثات التبشيرية الى أطراف الدولة المترامية لمجادلة أهل الاديان المختلفة وتبديد الشكوك التي كانوا يثيرونها ضد الدين الاسلامي فناظر عمرو بن عبيد جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه ، واشترك واصل بن عطاء في مناظرة مع بشار بن برد وصالح بن

---

٨٨ ـ طبقات المعتزلة ، ص٣٠ •

٨٩ ـ الكوثرى (الشيخ محمد زاهد) : مقدمته لكتاب « التبصير في الدين » للاسفراييني ص٦ •

٩٠ ـ نيبرج : « مقدمة كتاب الانتصار » ، للخياط المعتزلي •

٩١ ـ فلزر : مقدمتها لكتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى •

عبدالقدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين نقطعهما ، وناظر ابو الهذيل صالح بن عبدالقدوس وقطعة[٩٢] .

ان الفكرة التي كونها بعض الباحثين عن المعتزلة والتي صورتها كفرقة خارجة عن الدين ومناهج اهل السنة ومثلتهم احيانا كفلاسفة عقليين ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين واحلال شريعة العقل محل شريعة الوحي[٩٣] ، فكرة خاطئة في مجموعها اوجدتها الكتابات العدائية التي ملأت كتب المقالات . ولقد اتضحت لنا بفضل نشر بعض الكتب الاعتزالية ملامح الصورة الحقيقية لهذه المدرسة الكلامية الاولى في الاسلام ، فاذا بالاعتزال

---

٩٢ ـ ابن المرتضى : طبقات المعتزلة : ص٣٢ . انظر ايضا : زهدي حسن جار الله : المعتزلة ص٣٩ .

٩٣ ـ يقول الشهرستاني ، الملل ١/١٠٠ . واثبتا (فرقة البهشمية من المعتزلة (اتباع ابي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي وابنه ابي هاشم عبدالسلام الجبائي) شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر . وقد ردد عدد من المستشرقين هذه الدعوى وخاصة مستشرقي القرن التاسع عشر وذلك لسيادة النزعة العقلية الحرة في اوربا وصاروا يدعون المعتزلة بـ ـ أحرار الفكر في الاسلام ـ (انظر مثلا كتاب : هنري شتينر :

Steiner, H. "Die Muctaziliten Oder die Freidenker im lslam".

الذي طبع في ليبتسك سنة ١٨٦٥) وكتاب هنري جالان الفرنسي المطبوع في جنيفا سنة ١٩٠٦ وعنوانه : مقالة عن المعتزلة (مفكروا الاسلام العقليين)

Galland, H. "Essai sur Les Motazelites (Les Rationalistes de L'lslam), paris, 1906.

وانظر عن مناقشة هذه الآراء والرد عليها في كتابي :

a) Watt, W. M. "Free Will and predestination in Early lslam,,' p. 61.
b) Gibb, H. A. R. "Mohammedanism", p. 112.

يبرز الى الوجود كقوة فكرية مخلصة اندفعت بحماس ترد كيد الاعداء العقائديين للاسلام ، واذا بأفراده يبرزون الى الوجود مؤمنين متحمسين دفعهم الاخلاص للواجب والشعور بالمسؤولية للدفاع عن الدين عقليا ومحاولة ايجاد اساس فكري متين للعقائد الدينية[٩٤] • ولكن ولسوء الحظ ولأسباب عديدة شذ المعتزلة عن منهجهم المعتدل تدريجيا وانتهى الامر بسقوطهم الفكري واندحارهم السياسي ايضا وذلك بانتصار العقائد السنية في صورتها الاشعرية على تعاليم المعتزلة وسيطرتها على الفكر الديني للمسلمين • اما هذه الاسباب التي ادت الى سقوطهم الفكري ، فمن اهمها :

أ ـ الغلو والاسراف في الاستدلال العقلي وموقفهم المتشدد تجاه غيرهم وانتقادهم لمنهج اهل الحديث وهكذا « رفعوا العقل الى مرتبة القياس والدليل في امر العقيدة والايمان »[٩٥] فيقول الجاحظ : فما الحكم القاطع

---

٤٩ ـ ما زالت بعض الدراسات الحديثة عن المعتزلة تحمل طابع العنف والتوبيخ والانحاء بالائمة عليهم ، وذلك كله ناتج عن الاعتماد في دراسة المعتزلة على كتب اعدائهم من الاشاعرة كالبغدادي والشهرستاني وغيرهما لسهولة الرجوع اليها • والملاحظة على الكتابين انهما كما يقول الفخر الرازي ، يعتمد احدهما على الآخر • يقول الرازي : كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، كتاب ككى فيه مذاهب اهل العالم بزعمه ، الا انه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب المسمى « الفرق بين الفرق » من تاليف الاستاذ أبي منصور البغدادي وهذا الاستاذ كان شديد التعصب على المخالفين فلا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ، ثم ان الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب • انظر القاسمي (جمال الدين) : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، ص٢٣ ـ ٢٤ ، والمعروف ان البغدادي يعتمد كليا على كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي ألفه الملحد والزنديق ابن الراوندي ، ومن هنا صار الاحتراس في الاخذ بما كتب عن المعتزلة شرطا اساسيا عند البحث عنهم •

٩٥ ـ كولد زيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص١٠٢ •

الا للذهن وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل[96] . ويقول في مكان آخر « والاستنباط هو الذي يفضي بصاحبه الى برد اليقين وعز الثقة والقضية الصحيحة »[97] . وقد سبب هذا الاعتماد الكلي على العقل ابتعاد المعتزلة عن مناهج غيرهم وخاصة منهج اهل الحديث النقليين ، فصاروا يرمون « اهل الحديث بالجهالة ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب »[98] . من قبيل ذلك ما ذكره الجاحظ عنهم « وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الاحاديث واي ضرب منها يكون مردودا واي ضرب منها يكون متأولا واي ضرب منها يقال انما هو حكاية عن بعض القبائل ، ولذلك أقول لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختطفت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون »[99] . ويقول في مكان آخر « وكرهت الحكماء الرؤساء أصحاب الاستنباط والتفكير جودة الحفظ لمكان الاتكال عليه واغفال العقل من التمييز حتى قالوا الحفظ عدو الذهن ولأن مستعمل الحفظ لا يكون الا مقلدا »[100] . وهكذا انتهى المتطرفون منهم او كادوا ان يصوغوا العقائد الاسلامية في صيغ استوردوها من الفلسفة اليونانية الغريبة عن روح الاسلام بدلا من صوغها وفق طبيعة الاسلام الخاصة المتميزة عن غيرها »[101] .

---

٩٦ ـ الجاحظ : رسالة التربيع والتدوير (ضمن رسائل الجاحظ) ص١٩١ .

٩٧ ـ الجاحظ : كتاب المعلمين ـ مقتبس من : الحاجري : «الجاحظ» ، ص٤٨ .

٩٨ ـ ابن قتيبة : « تأويل مختلف الحديث » ص٣٠ ـ ٣١ .

٩٩ ـ الجاحظ : « الحيوان » ، ٢٨٩/٤ .

١٠٠ ـ الجاحظ : « كتاب المعلمين » ، مقتبس من الحاجري : المصدر السابق ص٤٨ .

١٠١ ـ Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology," p. 140.

ب ـ السياسة الخاطئة القائمة على العنف والقوة في فرض آرائهم ووجهات نظرهم العامة ، ومن ثم لجوئهم الى الاضطهاد الديني لمن يخالفهم في المعتقد من اهل السنة اصحاب مذهب التسليم والتقليد • وقد عمدوا الى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين الذين رضوا ان يضطلعوا بدور رجال محاكم التفتيش بالتنقيب عن أشياع المذهب السني (الحنبلي) وامتحانهم واضطهادهم وكذلك بامتحان اولئك الذين لم يرضوا ان يصرحوا بوضوح كاف بخلق القرآن اذ لم يكن خلاص وسلام الا بهذا التصريح والاقرار[١٠٢] ، وتمكنوا من تسخير أجهزة الدولة خاصة ايام المأمون والمعتصم والواثق للسير في هذا الطريق الوعر وذلك بضرب الخصوم وانزال المحنة بهم خاصة بالامام احمد بن حنبل ، امام اهل السنة يومئذ[١٠٣] •

لقد ادى هذا النهج القائم على القوة في اسكات الخصوم الى انحراف في المنهج الاعتزالي العقلي أنتج معارضة قوية لآرائهم الدينية ، معارضة كانت مستعدة لأن تشد نفسها الى اية محاولة من شأنها الاجهاز على المعتزلة والقضاء عليهم • ولقد تولدت عن هذه المعارضة لآرائهم اتهامات قاسية وجهت اليهم فاعتبر عامة الفقهاء منهجهم بدعة تؤدي بصاحبها الى الانسلاخ من عقدة الدين وشددوا في النكير على اهله وقالوا : ان « العبد ان لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير من ان يلقاه بالكلام » • وروى عن الشافعي قوله : « حكمي في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال وان يطاف بهم في العشائر والقبائل وان يقال : هذا جزاء من ترك كتاب الله

---

١٠٢ ـ كولد زيهر : المصدر السابق ، ص١١٥ •

١٠٣ ـ أوسع كتاب عن هذه المحنة التي انزلها المأمون بتحريض من المعتزلة في الفقهاء واهل الحديث ، هو كتاب المستشرق الامريكي باتون :
Patton, W. M. "Ahmed ibn Hanbal and The Mihna", Leyden, 1897.

وسنة نبيه واشتغل بالكلام » . وروى عن الامام احمد : « علماء الكلام زنادقة » . وعن ابي يوسف صاحب الامام ابي حنيفة قوله « من طلب الدين بالكلام تزندق »[١٠٤] .

وهكذا فما ان أفضت الخلافة للمتوكل العباسي حتى أصدر « اوامره بترك النظر والمباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس أيام المعتصم والواثق وامر الناس بالتسليم والتقليد وامر الشيوخ المحدثين بالتحديث واظهار السنة والجماعة »[١٠٥] وكتب بذلك الى الآفاق « فتوفر دعاء الخلق له وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له ، حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة : ابو بكر الصديق يوم الردة ، وعمر بن عبدالعزيز في رده المظالم ، والمتوكل في احياء السنة »[١٠٦] .

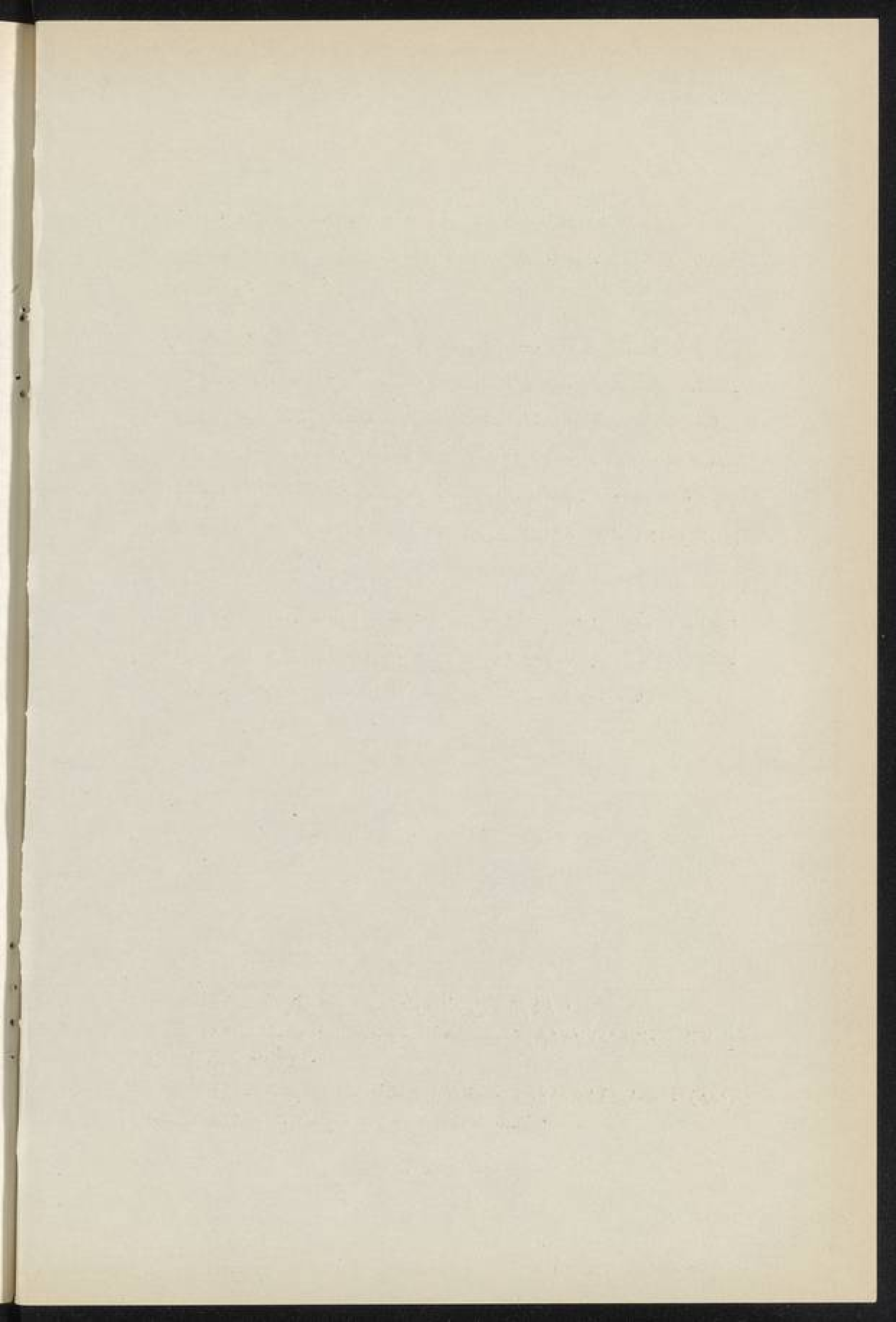
وهكذا انتهت سيطرة الاعتزال الفكرية والسياسية في العالم الاسلامي ، وظهرت الحاجة الى تقويم في المذهب العقلي ، وهو ما جرى على يد الامام ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ـ كما سنبين في الفصل القادم .

---

١٠٤ ـ الغزالي : « احياء علوم الدين » ٨٤/١ .

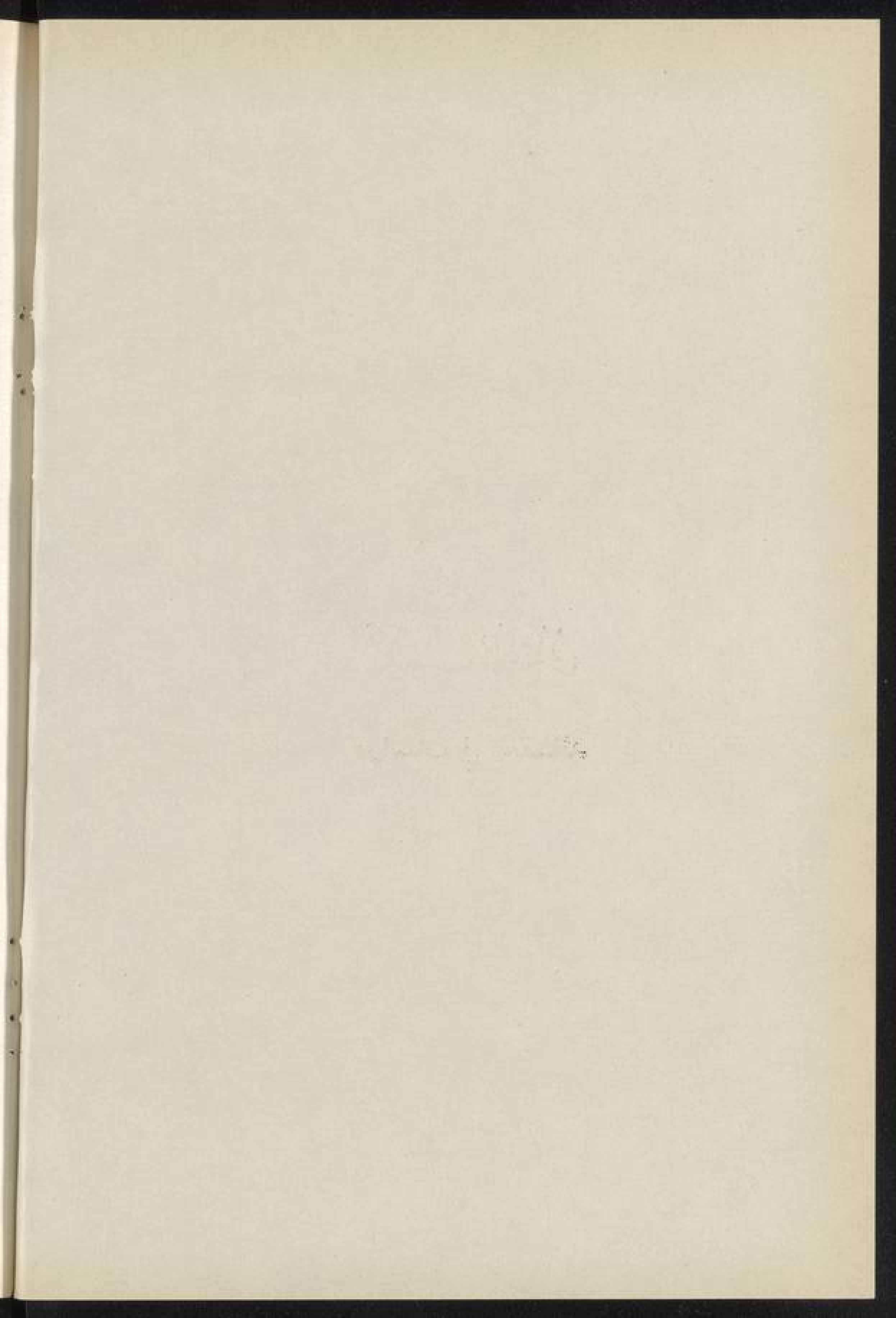
١٠٥ ـ المسعودي : « مروج الذهب » ، ٢٨٨/٢/ ابن الاثير : الكامل في التأريخ : ٤٣/٧ .

١٠٦ ـ السبكي : « طبقات الشافعية » ، ٢١٥/١/راجع : زهدي حسن جار الله : « المعتزلة » ، ص١٩٣ وما يليها .



القسم الثاني

دراسات في العقائد



الفصل الأول

نشأة علم الكلام وتطوره التاريخي

اولا : تعريف علم الكلام :

اختلف تعريف العلماء لـ « علم الكلام » اختلافا يوازي اختلافهم في وجهات النظر :

أ ـ فالأمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) يعرفه بقوله « علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة اهل السنّة وحراستها عن تشويش اهل البدعة . فقد ألقى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار . ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة فلهجوا بها ، وكادوا يشوّشون عقيدة الحق على اهلها ، فانشأ الله طائفة المتكلمين وحرّك دواعيهم لنصرة السنّة بكلام مرتب يكشف تلبيسات اهل البدعة المحدثة على خلاف السنّة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله »(١) .

ب ـ ويعرفه عَضُد الدين الأيجي (ت ٧٥٦هـ/١٣٥٥م) بقوله : « علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحُجج ودفع الشُبَه ، والمراد بالعقائد : ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ، فان الخصم وان أخطأناه ، لا نخرجه من

---

١ ـ الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص٧٩ ، طبعة مكتب النشر العربي سنة ١٩٣٤ .

علماء الكلام »[٢] .

ج ـ ويعرفه ابن خلدون بقوله : « علم الكلام : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف واهل السنة »[٣] .

د ـ ويعرفه طاش كبرى زاده (ت ٩٦٢هـ ـ ١٤٥٧م) بقوله : « هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها ، ودفع الشبه عنها ، وموضوعها : ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين . وقيل موضوعه : الموجود من حيث هو موجود . وانما يمتاز عن العلم الالهي (الفلسفة) الباحث عن احوال الوجود المطلق باعتبار الغاية . لان البحث في الكلام على قواعد الشرع ، وفي الالهي على مقتضى العقول . وعند المتأخرين موضوع الكلام : المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا . واراد بالدينية ، المنسوبة الى دين نبينا محمد (ص) وذلك بان يسلم المدعى منه ثم يقام عليه البرهان العقلي »[٤] .

هـ ـ ويعرفه التهانوى (محمد بن علي ت /١١٥٨هـ ـ ١٧٤٥م) بقوله : « علم الكلام : علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه . وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها ، اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها ، وان كانت مما يستقل العقل فيه »[٥] .

---

٢ ـ الأيجي : « المواقف » ، ٣٤/١ .
٣ ـ ابن خلدون « المقدمة » ، ص٨٢٦ ، طبعة بيروت سنة ١٩٥٦ .
٤ ـ طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة » ، ٢٠/٢ .
٥ ـ التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ، المجلد الاول ص٢٠ (مادة : علم الكلام) .

و – ويعرفه الجرجاني (الشريف علي بن محمد ت/٨١٦هـ – ١٤٣١٣م) بقوله « علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام ، والقيد الاخير لاخراج العلم الالهي للفلاسفة ، او : علم باحث عن امور يعلم منها المعاد ، وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب : وقيل الكلام : هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة »[٦] .

ومن هذه التعريفات المختلفة يمكن استنتاج جملة امور هي :

أ – ان علم الكلام يأخذ بمنهج البحث والنظر والاستدلال العقلي كوسيلة لاثبات العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي ولهذا فهو يعرف احيانا بـ « علم النظر والاستدلال » .

ب – ان وظيفة علم الكلام انما هي دفع الشُبَه ورد الخصوم والاحتجاج العقلي على صحة العقائد الايمانية كما يراها السلف وأهل السنّة .

جـ – من العلماء من يرى ان لعلم الكلام وظيفتين مزدوجتين هما : (اولا) اثبات العقائد الدينية بالادلة العقلية و (ثانيا) دفع الشبه وردّ الخصوم عنها . وهذا الخلاف الاخير يرجع – كما يقول الاستاذ المرحوم مصطفى عبدالرازق – « الى الاختلاف في مسألة : هل ان العقائد الدينية ثابتة بالشرع ، وانما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها بعد ذلك البراهين النظرية ، او هي ثابتة بالعقل ، بمعنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها »[٧] .

---

٦ – الجرجاني : « كتاب التعريفات » ، باب الكاف ، ص١٢٤ .
٧ – مصفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ٢٦٤ (الطبعة الثانية) .

ثانيا : سبب تسميته بعلم الكلام :

سمي النظر العقلي في العقائد الدينية باسماء مختلفة منها :

أ ـ الفقه الاكبر : سماه بهذا الاسم الامام ابو حنيفة في كتابه الفقه الاكبر حيث يذكر الامام بان « الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم ، لان الفقه في الدين اصل والفقه في العلم فرع ، وفضل الاصل على الفرع معلوم »[8] .

ب ـ علم النظر والاستدلال ؛ سمي بهذا الاسم باعتبار المنهج الذي يعتمده والذي يقوم على التأمل الفكري والنظر والاستدلال في مباحثه وموضوعاته[9] .

ج ـ علم التوحيد والصفات ؛ سمي بهذا الاسم باعتبار الموضوع ، اذ ان مشكلتي التوحيد والصفات الالهية تكونان اشهر مباحث هذا العلم واهمها .

د ـ ويسمى ايضا بعلم اصول الدين : لانه يتعلق بالنظر في اصول العقيدة الدينية واركانها ، مقابل علم « الفقه » الذي يتعلق بالفروع العملية للشريعة .

هـ ـ اما الاسم الشائع لهذا العلم فهو « علم الكلام » وذلك لجملة اسباب هي[10] :

---

٨ ـ الامام ابو حنيفة : « كتاب الفقه الاكبر » (الاول) ص٦ (طبعة حيدر آباد ـ الدكن) .

٩ ـ التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص٣٩ (الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨ ـ محمد علي واولاده) .

١٠ ـ الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٣٢/١ ـ ٣٣ التفتازاني : المصدر نفسه ، ص٤٨ / محمد عبدة : « رسالة التوحيد » ، ص٨ (نشرة محمد محي الدين عبدالحميد سنة ١٩٦٦) .

١ - ان اهم مسألة وقع الخلاف فيها في العصر الاول ، كانت مسألة كلام الله تعالى وهل هو ازلي قائم بذاته ، ام مخلوق حادث ، فسمي العلم بأهم مسألة فيه .

٢ - او أن مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد وليس يرجع الى عمل .

٣ - او انه في طرق استدلاله على اصول الدين اشبه بالمنطق في توضيحه مسالك الحجة في الفلسفة، فوضع للاول اسم مرادف للثاني وسمي كلاما في مقابل كلمة « منطق » .

٤ - او ان ابوابه عنونت بـ « الكلام في كذا » .

٥ - او انه لقوة ادلته صار كأنه « الكلام » دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو « الكلام » .

٦ - ولعل اوجه الاسباب في تسميته بالكلام ان اصحابه تكلموا حيث كان السلف يسكت فيما تكلموا فيه . فقد اورد السيوطي في كتابه « صون المنطق »[١١] عن مالك بن أنس - رض - قوله : « اياكم والبدع ؟ قيل يا أبا عبدالله وما البدع ! قال : اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان » . واورد عنه ابن عبدالبر قوله : « الكلام في الدين اكرهه ، ولا زال اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأى جهم والقدر ، وما اشبه ذلك ولا احب الكلام الا فيما تحته عمل . فاما الكلام في دين الله وفي الله عز وجل فالسكوت احب الي لأني رأيت اهل بلدنا

---

١١ - السيوطي : « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » ، ص٢٣ .

ينهون عن الكلام في الدين الا فيما تحته عمل »[١٢] • وروى ابن بابوية القمي عن الامام جعفر الصادق ـ رض ـ قوله : « اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا »[١٣] •

ثالثا : حالة العقائد الاسلامية على عهد النبي ـ ص ـ وحتى نهاية القرن الاول للهجرة :

كان السلف الصالح من صحابة الرسول ـ ص ـ عند عقيدة ان الاسلام كدين يتكون من طرفين متمايزين في الواقع ، مختلفين في الطبيعة ، عقيدة وشريعة •

اما العقيدة : فقد استوفى الله تعالى اصولها كلها في قرآنه الكريم ، واوضحتها وحددتها اقوال الرسول وافعاله ، فلا مجال البتة للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي ، « لذا فعامتهم كانوا يرون الا سبيل الى تقرير العقائد الا بالوحي ، اما العقل فمعزول عن الشرع وانظاره »[١٤] •

واما الشريعة : فهي تضم مجملا من الاحكام الواردة في القرآن الكريم ، اوضحتها هي الاخرى وبينتها اقوال الرسول وافعاله وتقريراته ، الا انها تختلف عن العقيدة ، في ان امر تفاصيلها وانمائها ترك للنظر والاستدلال والاجتهاد الشخصي ، كيما تتلائم في فروعها المستنبطة من تلك الاصول العامة مع متطلبات الحياة المتغيرة المتطورة ذلك « لان النصوص متناهية

---

١٢ ـ ابن عبدالبر : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » ـ باب ما يكره فيه المناظرة ، ص١٥٣ •

١٣ ـ ابن بابوية القمي : « رسالة التوحيد » ، باب « التناهي عن الجدل » •

١٤ ـ مصفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص٢٧٠ •

والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى »[١٥] .

لقد كانت النزعة الغالبة على اكثرهم « التوقف » في مسائل العقائد والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الولوغ فيه ، وكتب الاحاديث والفقه والمقالات مملوءة باحاديث واخبار عن النبي والصحابة والتابعين تنهي اشد النهي عن الجدل في المسائل العقيدية ، وكان هذا الموقف ـ كما يقول التفتازاني « بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من الرجوع الى الثقات »[١٦] ، واستشهدوا على صحة هذا الموقف بآيات من القرآن الكريم التي تلوم اهل الاديان الاخرى لاختلافهم على انبيائهم وتفرقهم شيعا واحزابا . وقد فسر كثيرون قوله تعالى « فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة » بالخصومات والجدل في الدين[١٧] . وبالجملة ، « فقد كانوا يرون ان من

---

١٥ ـ الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٣٨/٢ (باب اهل الفروع المختلفين في الاحكام الشرعية) . قارن بهذا المرحوم الشيخ محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ص ٢١ ـ ٢٢ . ولهذا السبب شجع الرسول (ص) اصحابه على الاجتهاد والنظر في الفقه لانه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك . روى ابن عبدالبر في كتابه : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » باب : اجتهاد الرأى على الاصول ص١٢٦ ، عن معاذ ان رسول الله (ص) لما بعثه الى اليمن قال له كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال فان لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله (ص) ، قال : فان لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : اجتهد رأى ولا آلو . قال : فضرب بيده في صدرى وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول لله لما يرضاه رسول الله . ولذلك ايضا روى عن النبي (ص) قوله « اذا حكم الحاكم واجتهد واصاب فله أجران ، وان حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر » ، (المصدر نفسه ص١٣٧) .

١٦ ـ شرح العقائد النسفية ، ص١١ .

١٧ ـ الزمخشري ـ « الكشاف » ، ٣٥٠/١/البيضاوي ؛ ١٤١/٢ .

أصول العقيدة : ترك المرآء والجدل والخصومات في الدين »[١٨] • ويصور لنا الاشعري موقفهم تمثيلا كاملا فيقول « وينكرون الجدل ، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون : كيف ؟ ولا لِمَ ؟ لان ذلك بدعة[١٩] •

ثم بعد موجة الفتوحات الكبرى التي حملت الاسلام الى الاراضي المفتوحة ، جابهت المسلمين مشاكل متعددة ، بعضها عقيدية ، سببها الخلاف الداخلي والاحتكاك بالاديان والثقافات الاجنبية ، وبعضها ، مشاكل عملية ، تستدعي الحلول الفقهية بغية تنظيم العلائق المتجددة والاوضاع الناشئة التي قامت بين الفاتحين واهل البلاد المفتوحة ، « ولكن وبصورة عامة كانت عامة المشاكل التي جابهت المجتمع الاسلامي النامي ، مشاكل ذات صبغة عملية فقهية ، وليست عقيدية »[٢٠] • لذا فان « اغلب الخلاف كان في فروع الاحكام لا في اصول العقائد »[٢١] • وهكذا ارتضى السلف لانفسهم في مسائل العقائد موقفا عمليا يتمثل في « التسليم والتقليد » لما ورد في القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة ، من آيات واخبار تبحث في ـ أو تتعلق ـ بمشكلتي الصفات الالهية ، والقضاء والقدر ، وهما اولى المسائل التي ظهر الخلاف العقيدي حولها في الاسلام • « لقد تنازع الصحابة في مسائل الاحكام ، الا انهم لم يتنازعوا في مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل تلقوها بالقبول والتسليم »[٢٢] • وكانت اكثريتهم تمر على هذه الآيات

---

١٨ ـ الملطي : « الرد والتنبيه على اهل الاهواء والبدع » ، ص١٢ •

١٩ ـ الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، جملة اقوال اصحاب الحديث واهل السنة ، ص٢٩٤ •

٢٠ ـ Gibb, H. A. R. "Studies On The Civilization of Islam", p. 197.

٢١ ـ الامام محمد عبدة : « رسالة التوحيد » ، ص١١ •

٢٢ ـ ابن قيم الجوزية : « اعلام الموقعين » ، ١/٥٥ •

والاخبار وتقول « اقرؤها كما جاءت »[٢٣] ، من غير تشبيه او تمثيل او تعطيل او نزوع الى التأويل القائم على الظن الذي لا يجوز القول به في تقرير للعقائد . لقد امتنعوا هم – ونهوا غيرهم – عن الجدال في الدين الذي يورثه النظر العقلي في العقائد الايمانية واعتبروه بدعة تؤدي الى الانسلاخ من الدين والخروج على السنة المأثورة والنهج القويم « وقالوا ان العبد ان لَقِيَ الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير من ان يلقاه بالكلام ، وقد روى عن الشافعي – رض – قوله : حكمي في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال ، وان يطاف بهم في العشائر والقبائل وان يقال ، هذا جزاء من ترك كتاب الله وسنة نبيه واشتغل بالكلام . وروى عن الامام احمد قوله : علماء الكلام زنادقة ، وعن ابي يوسف : من طلب الدين بالكلام تزندق ، وعن الاوزاعي : قوله : بلغني ان الله اذا اراد بقوم شرا ، الزمهم الجدل ومنعهم العمل »[٢٤] .

وهذا الموقف السليم كان – كما يقول الدكتور النشار « نتيجة منطقية للنزعة العملية التي تسود الاسلام ، والتي تجعله زاهدا اشد الزهد في

---

٢٣ – ابن خلدون : « المقدمة »، ص٨٢١ (طبعة بيروت سنة ١٩٥٦) .

٢٤ – الغزالي : « احياء علوم الدين » ، ٨٤/١/ابن عبد البر : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » ، ص١٥٣/ابن قدامة المقدسي : « الرد على ابن عقيل وكتاب تحريم النظر في الكلام » ، ص١٧ (نشر جورج المقدسي ، لندن ١٩٦١) . طاش كبرى زادة : « مفتاح السعادة »، ٢/٢٥ – ٣٣ . ويكاد ان يكون الامام أبا حنيفة الوحيد بين أوائل الفقهاء ممن أباح الكلام واشتغل به .

جاء في كتاب « اصول الدين » للامام البزدوي (ص٤ ، نشرة المستشرق الالماني هينز) « ابو حنيفة تعلم هذا العلم ، وكان يناظر مع المعتزلة ومع جميع اهل البدع وكان يعلم اصحابه في الابتداء ، وقد صنف فيها كتبا وقع بعضه الينا ، وعامتها محاها وغسلها اهل البدع . ومما وقع الينا كتاب العالم والمتعلم ، وكتاب الفقه الاكبر » . وجاء في كتاب الفقه الاكبر (طبعة حيدر آباد ص٦) قال ابو حنيفة « الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم » .

المناقشات الجدلية ، فكانت طبيعته طبيعة عملية تتجه نحـو تحقيق الافعال الانسانية، وتحاول قدر الامكان ان تجتنب المسائل الجدلية الاعتقادية »[٢٥].

وفي الوقت الذي نهى السلف عن الجدل في الله جل ثناؤه وفي صفاته واسمائه ، فقد اجمعوا على الجدال والتناظر في الفقه لانه « علم يحتاج فيه الى رد الفـروع الى الاصـول للحاجـة الى ذلك ، وليسـت الاعتقادات كذلك »[٢٦] ولهذا ايضا فان عامتهم فهموا معنى « الحكمة » الواردة في الآية الكريمة « يؤتي الحكمة من يشاء ومَنْ يؤتَ الحكمة فقد أُوتي خيرا كثيرا »[٢٧] بمعنى « التفقه في فهم الشريعة العملية »[٢٨]. وهذه النزعة العملية هي التي تفسر دوافع تلك الحرب الشعواء التي شنها الفقهاء الاول، امثال الزُهْري والثَوْري ومالك بن أنس ، على النظر العقلي في العقائد ، وهي التي جعلت مالكا يقول « الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأى جهم والقدر وما اشبه ذلك ، ولا احب الكلام الا فيما تحته عمل » وجعلته يعلن : « اياكم والبدع » قيل يا ابا عبدالله وما البدع ؟ قال : اهل البدع الذين يتكلمون في اسـماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسـكتون عما سـكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان »[٢٩].

وقد استمرت موجة العداء هذه بين ممثلي النزعة العملية وانصـار

---

٢٥ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : ص٥٣ (الطبعة الاولى) .

٢٦ ـ ابـن قتيبـة : « تاويـل مختلف الحـديث » ، ص١٧/ الشهرستاني : « الملل والنحل » : ٢/ ٣٩ . ابن عبد البر : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » ، ص١٥٣ .

٢٧ ـ البقـرة ـ ٢٩٦ .

٢٨ ـ السرخسي : « المبسوط » ؛ ١/ ٢/الشافعي : « الرسالة » ، ص١٩ (تحقيق محمد شاكر) .

٢٩ ـ أنظر التعليق رقم (١٢) .

الجدل الديني ، في الطبقة التالية من أئمة الفقهاء ، الذين كرهوا النزاع في العقائد وشجبوا النظر العقلي في المسائل الايمانية ، من امثال الشافعي واحمد بن حنبل واسحق بن راهَوَيْة ويحي بن مَعين وابي يوسف والشَيْباني صاحبي الامام ابي حنيفة ، لا بل استمرت موجة العداء الفكري للنظر العقلي في العقائد في صفوف متكلمة اهل الحديث والحنابلة بصورة اخص حتى بعد تطور علم الكلام الى نمط من الفلسفة المدرسية ـ Scholastic Theology ـ غرضها اثبات العقائد الموروثة والبرهنة على صحتها بالادلة والبراهين العقلية ، وذلك على ايدى متكلمة اهل السنة من اشاعره وما تريديه ، كما سنرى ذلك بعد قليل .

رابعا : بداية النظر العقلي في العقائد :

يجمع كتّاب مقالات الفرق الاسلامية على ان النظر العقلي في العقائد الدينية بدأ في الاسلام على أيدى المعتزلة واسلافهم القدرية والجهمية . وفي ذلك يقول طاش كوبرى زادة « اعلم ان مبدأ شيوع الكلام كان على ايدى المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة »[٣٠] ، ويؤيده ابن تيمية فيقول « اول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الاسلام هو الجَعْد بن درهم ، واخذها عنه الجَهْم بن صَفْوان فنسبت اليه »[٣١] . ويقول ابن نباته المصري « كان الجعد بن درهم أول من تكلم في خلق القرآن من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي ينسب الى الجهمية »[٣٢] . ويقول ابن قتيبة « غيلان الدمشقي كان قبطيا لم يتكلم احد قبله في القدر ودعا اليه الا مَعْبد الجُهني »[٣٣] .

---

٣٠ ـ طاش كوبرى زادة : « مفتاح السعادة » ، ٣٧/٢ .
٣١ ـ ابن تيمية : « الرسالة الحموية » ، ص١٥ .
٣٢ ـ ابن نباتة المصري : « سرح العيون » ، ص١٨٦ .
٣٣ ـ ابن قتيبة : « كتاب المعارف » ، ص١٦٦ .

ويقول الخيّاط المعتزلي « انهم ـ اي المعتزلة ـ ارباب النظر دون جميع الناس ، وان الكلام لهم دون سواهم »[٣٤] • ويقول الملطي في معرض تقويمه للمعتزلة « وهم ارباب الكلام واصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وانواع الكلام ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم »[٣٥] •

ومن الممكن استنتاج مجموعة حقائق مهمة من هذه النصوص وهي :ـ

أ ـ ان النظر العقلي في العقائد بدأ على ايدي الجهمية والقدرية والمعتزلة ، وكان ذلك في نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني للهجرة •

ب ـ ان اهم مشكلتين سببتا الخلاف والنظر : هما مشكلة الصفات الالهية ، ومسألة القضاء والقدر •

ج ـ ان الذين بحثوا في هذه المسائل كانوا من الموالي ، وهم المسلمون الجدد الذين تركوا دياناتهم القديمة واعتنقوا الاسلام ، اي من اصحاب العقليات المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعمق المسائل الدينية والفلسفية والمتمرسين على طرق الاستدلال والنظر العقلي[٣٦] •

والحقيقة فان سبب نشوء الجدل الديني في الاسلام كان ولا يزال موضع نقاش كبير بين الباحثين من مستشرقين ومسلمين • أترى كان السبب داخليا وبدافع من تعاليم الاسلام ذاته ونتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي للجماعة الاسلامية نفسها ؟ ام كان الدافع لذلك خارجيا بتأثير العقائد الدينية والآراء الفلسفية التي وجدها المسلمون عند اهل البلاد المفتوحة •

---

٣٤ ـ الخياط المعتزلي : « كتاب الانتصار » ، ص٧٢ (نشرة المستشرق نيبرج) •

٣٥ ـ الملطي : « كتاب التنبيه والرد » ، ص٢٨٠ •

٣٦ ـ النشار (علي سامي) : « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام »، ص٥٧ •

يرى معظم المستشرقين ، ومنهم فون كريمر ، نيكلسون ، بيكَر ، ماكس هورتن ، مكْدونالد وسويتمان ان مسألة القضاء والقدر والصفات الالهية ظهرت في الاسلام بتأثير من تعاليم الكنيسة المسيحية ونفوذ اساتذتها المتكلمين امثال القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودو ابو قرة ، والى هذا الرأي يذهب بعض كتّاب المقالات من المسلمين امثال ابن حزم والشهرستاني والبغدادي فيعلن حكمه بتأثر الفرق الاسلامية في أصول مذاهبها وشروح هذه الاصول ببعض مسائل الديانات غير الاسلامية وبما نقل معها من تعليلات عقلية او شروح مذهبية .

ويرى آخرون وخاصة فِنْسِك ، واط ، ترتون، والمرحوم مصطفى عبدالرازق ان الخلاف العقيدى والجدل الديني نشأ بسبب من تعاليم الاسلام ذاته وكنتيجة للتطور السياسي والاجتماعي للجماعة الاسلامية نفسها . لذا فان مجرى التطور العقيدى في الاسلام مبدئه اصيل وليس بأجنبي وان كان ثمة تأثيرات اجنبية فان ذلك قد عجّل من ظهور هذه المسائل ولم تلعب دورا كبيرا في خلقها وايجادها[٣٧] .

اذن بدأ النظر العقلي في الدين بظهور المعتزلة واسلافهم من الجهمية والقدرية وكان ذلك في حوالي نهاية القرن الاول الهجري وبداية القرن الثاني ، ومهما يكن من اختلاف في سبب ظهور النظر العقلي في العقائد فانه كتيار فكري ومنهج عقلي كان لابد من ظهوره وذلك لمجابهة التحديات الفكرية التي لاقاها الاسلام عندما امتد سلطانه الى خارج الجزيرة العربية وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين اصحاب الاديان الاخرى من يهود ونصارى ومانويين وزداشتيين وصابئة ودهريين . لقد فتح الاسلام ـ كقوة سياسية ـ ارض الديانات القديمة وأثبت كيانه فيها واقامه ، الا ان الاسلام

---

٣٧ ـ للوقوف على مناقشة هذه الآراء وردها او قبولها ، تصحيحها أو رفضها ، أنظر مقدمة فصلي : الصفات الالهية والقضاء والقدر .

كتصور روحي خاص استمر يناضل فكريا اهل الاديان والعقائد المختلفة لمدة طويلة ، اشتبك خلالها المخلصون من رجال المعتزلة ـ واكثرهم من الموالي اصحاب العقليات المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعمق المسائل الدينية والفلسفية والمتمرسين على طرق الاستدلال العقلي ـ في حرب ضروس مع اصحاب الاهواء والبدع من الزنادقة والدهرية والمشبِّهَة والحلولية ، مثلوا فيها معارضة فكرية قوية صانوا فيها البناء الروحي والفكري للاسلام من خطر غزو تلك الآراء الغريبة التي ارادت ان تشوّه صفاء العقيدة الاسلامية .
ان الفكرة التي كونها بعض الباحثين عن المعتزلة والتي صورتها كفرقة خارجة عن الدين ومناهج اهل السنة ومثلتهم احيانا فلاسفة عقليين ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين ، واحلال شريعة العقل محل شريعة الوحي ، فكرة خاطئة في مجموعها اوجدتها الكتابات العدائية التي ملأت كتب اصحاب المقالات . ولقد اتضحت لنا بفضل نشر بعض الكتب الاعتزالية ملامح الصورة الحقيقية لهذه المدرسة الكلامية الاولى ، فاذا بالاعتزال يبرز الى الوجود قوة فكرية مخلصة اندفعت بحماس تردّ كيد الاعداء عن حوزة الاسلام ، واذا بافراده يبرزون مؤمنين متحمسين دفعهم الاخلاص للواجب والشعور بالمسؤولية للدفاع عن الدين عقليا ومحاولة ايجاد اساس فكري متين للعقائد الدينية . ولكن ولسوء الحظ ولأسباب عديدة منها :

أ ـ الغلوّ والاسراف في الاستدلال العقلي .

ب ـ والسياسة الخاطئة القائمة على القوة في فرض آرائهم الدينية ووجهات نظرهم العامة بالقوة .

ج ـ ولجوئهم الى الاضطهاد الديني لمخالفيهم في المعتقد من اهل السنة اصحاب مذهب التسليم والتقليد كل ذلك ادى الى شذوذ في المنهج الاعتزالي العقلي ، وقد كان ذلك كله انحرافا عن الخط الاصيل للمنهج الاعتزالي الاول الذي ما أراد له اهله الا ان يكون وسيلة فكرية تخدم

العقيدة وتحرسها لا ان تسودها وتطغي عليها . كل ذلك انتج معارضة قوية لأرائهم الدينية ، معارضة كانت مستعدة لان تشد نفسها الى اية محاولة من شأنها الاجهاز على المعتزلة والقضاء عليهم .

وهكذا كان ، فما ان انتهت الخلافة الى المتوكل حتى اصدر امره « بترك النظر والمباحثة في الدين ، وترك ما كان عليه الناس أيام المأمون والمعتصم والواثق ، وامر الناس بالتسليم والتقليد ، وامر الشيوخ المحدثين (أصحاب النص والمنهج النقلي) بالتحديث واظهار السنة والجماعة[٣٨] ، وكتب بذلك الى الآفاق « فتوفر دعاء الخلق له وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة : أبو بكر الصديق يوم الردة ، وعمر بن عبدالعزيز في رده المظالم ، والمتوكل في احياء السنة »[٣٩] .

وهكذا انتهى الانحراف المنهجي الذي ولدته ظروف خاصة وبرزت الحاجة الى تقويم المنهج واصلاحه وذلك برده الى خطه الاصيل كسلاح يدافع عن العقيدة ولا يطغى عليها .

خامسا : نشأة علم الكلام السني :

استمرت موجة العداء الفكري للمعتزلة بعد المتوكل ، وانتهى هذا الانقلاب السياسي ضدهم بانقلاب آخر فكري وذلك بخروج ابي الحسن الاشعري من صفوفهم ومبالغته في الرد عليهم بعد ان لبث بينهم أربعين عاما حتى قيل « كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الاشعري

---

٣٨ ـ المسعودي « مروج الذهب » ٢/٢٨٨/ابن الاثير « الكامل » ٤٣/٧ .

٣٩ ـ السبكي : « طبقات الشافعية » ، ٢١٥/١/راجع ايضا : زهدي حسن جار الله : « المعتزلة » ، ص١٩٣ .

فحجزهم في اقماع السمسم »[٤٠] .

وتميل الدراسات الحديثة الى تصوير الاشعري وخروجه تصويرا يجعله ممثلا للجناح المعتدل من المعتزلة الذي هاله الاسراف والغلو في الاستدلالات العقلية ، وصاحب محاولة ترمي الى تصحيح المنهج وتقويم الانحراف اكثر من هدمه من الاساس ، لذا فهو - اذن - يمثل استمرارا للتيار الاعتزالي في جانبه الايجابي البناء وتطويرا له كيما يتلائم مع مقتضيات وجوده الاول كسلاح بيد الاسلام يدفع عنه غائلة الافكار الغريبة[٤١] .

وهكذا كان ، فلقد اعترف الاسلام وما زال بالادلة العقلية طريقة

---

٤٠ - ابن خلكان . « وفيات الأعيان » ، مادة الاشعري ، رقم : ٤٠٢/الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ٤٤٦/١١ ، رقم ٦١٨٩ . واوسع مصدر عن الاشعري ومؤلفاته، هو كتاب المستشرق الالماني سبيتا :-
Spitta, W, "Zur Geschite Abu' I Hasan al-Asharis, Leipzig, 1876.

٤١ - انظر :
Watt, W. "Predestination and Free Will", p. -35.
يصور لنا الامام محمد عبدة هذه المحاولة الاصلاحية التي قام بها الاشعري فيقول « جاء الشيخ ابو الحسن الاشعري في اوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم ، واخذ يقرر العقائد على اصول النظر ، وارتاب في امره الاولون وطعن كثير منهم على عقيدته ، وكفره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصره جماعة من اكابر العلماء كامام الحرمين والاسفراييني وابي بكر الباقلاني وغيرهم وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة ، فانهزم من بين أيدي هؤلاء الافاضل قوتان عظيمتان : قوة الواقفين عند الظواهر ، وقوة الغالين في الجرى خلف ما تزينه الخواطر ولم يبق من اولئك وهؤلاء بعد نحو قرنين الا فئات قليلة في أطراف البلاد الاسلامية . أنظر : « رسالة التوحيد : ص ١٧ - ١٨ » . أنظر أيضا : الشهرستاني : الملل : ١١٩/١ (باب الصفاتية) ، حيث يذكر عن الاشعري ان مذهبه صار مذهبا لاهل السنة والجماعة .

للبرهنة على صحة العقائد الموروثة ، وصار الكلام بذلك علما شرعيا ، لا بل صار « الفقه في الدين افضل واولى من الفقه في العلم ، لان الاول أصل والثاني فرع ، وفضل الاصل على الفرع معلوم »[٤٢] ، كل ذلك في مخالفة كلية لمذهب السلف الاول الذي نظر اصحابه في الفقه وفضلوه على غيره مع التوقف الكامل في البحث في العقيدة الدينية[٤٣] .

لقد وجدت قبل الاشعري وبزمن طبقة من فقهاء أهل السنة امثال الحارث بن أسد المحاسبي وعبدالله بن كُلاّب وابي العباس القلانسي وآخرين ، ممن اعتمدوا الادلة والبراهين العقلية في الاحتجاج على صحة الدين ودفع الشبه عنه[٤٤] . الا ان محاولتهم هذه كانت سابقة لاوانها وكان ينقصها التنظيم المنهجي لذا لم تثمر فضلا عن انها اثارت سخط أحمد بن حنبل امام اهل السنة آنذاك ، الذي غضب لمحاولتهم واشتد في التوبيخ لهم وهجر الحارث المحاسبي واشتد في لومه لخروجه حسب اعتقاده على طريقة

---

(٤٢) الماتريدى : « شرح الفقه الاكبر » ص ٦ . وانظر : الرازي : « التفسير الكبير » ، ٢٠٧/١ حيث يورد جملة من الادلة لترجيح الفقه في الدين على الفقه في العلم الذي هو علم الفقه والحديث . وأنظر أيضا : التفتازاني : شرح العقائد النسفيه : المقدمة – حيث يذكر فضل الفقه في الدين بقوله : « وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الاسلامية ، وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية » .

(٤٣) أنظر : ابن تيمية : « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ٢٣٨/١ ، حيث يقول في فضل علم الفقه والحديث : « العلم الموروث عن النبي – صلى الله عليه وسلم – هو الذي يستحق ان يسمى علما ، وما سواه : اما ان يكون علما فلا يكون نافعا ، واما ان لا يكون علما وان سمي به . ولئن كان علما نافعا فلابد ان يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » .

(٤٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١١٨/١ – باب الصفاتية – حيث يذكر عنهم « وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باشروا علم الكلام وأيدوا حقائق السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض » .

السلف من قبول وتسليم لما ورد في الكتاب والسنه من غير جدل ونقاش[٤٥] .

ويبدو الاشعري في أول خروجه على المعتزلة[٤٦] حنبليا شديد الرد للادلة العقلية ، مدافعا متحمسا عن عقيدة التسليم والتقليد ، معلنا تمسكه بمذهب الامام أحمد بن حنبل قائلا « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها : التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته ، وعمن خالف قوله مجانبون ، لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين . فرحمه الله تعالى من امام مقدم ، وكبير مفهم ، ورحمته على جميع أئمة المسلمين[٤٧] . ولعل الظروف القائمة ، والحكمة في العمل ، فرضتا عليه ان يبدأ منهاجه الاصلاحي بهذه الخطوة ،

---

(٤٥) الغزالي : « المنقد من الضلال » ، ص ٤٥ . السبكي : « طبقات الشافعية » ٢/٣٩ .

(٤٦) جاء في وفيات الاعيان « مادة الاشعري ـ رقم ـ ٤٠٢ » ان الامام أبو الحسن الاشعري صعد في يوم جمعة كرسيا بجامع البصرة ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرّفه بنفسي : انا فلان بن فلان ، كنت بخلق القرآن ، وان الله لا تراه الابصار ، وان افعال الشر انا فاعلها ، وانا تائب مقلع متصد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم . معاشر الناس ! ... انما تغيبت عنكم هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الادلة ، ولم يترجح عندي شيء فاستهديت الله تعالى فهداني الى اعتقاد ما اودعته كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقد ، كما انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء المحدثين » .

(٤٧) مقدمة كتابه « الابانة عن أصول الديانة » .

وذلك لكي ينتزع لنفسه الثقة ، ويكون لذاته مركز الزعامة في الفكر الاسلامي ، فاذا ما تم له ذلك بدأ المرحلة الثانية من محاولته وذلك بتثبيت شرعية الادلة العقلية في الاستدلال على العقائد الدينية فكتب في ذلك كتبا كثيرة منها « اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع » و « رسالة في استحسان الخوض في الكلام » ، دافع فيهما عن وجهة نظره محاولا اثبات صحة الاستدلال العقلي وشرعيته . جاء في « رسالة استحسان الخوض في الكلام قوله « ... اما بعد فان طائفة من الناس جعلو الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، مالوا الى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال ، وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطفره وصفات الباري عز وجل بدعة وضلال ، وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشاد لتكلم فيه النبي (ص) وخلفاؤه واصحابه . قالوا : ولان النبي (ص) لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج اليه من أمور الدين وبينه شافيا ولم يترك لاحد مقالا فيما للمسلمين اليه من حاجة من امور دينهم ويباعدهم عن سخطه ، فلما لم يرد عنه الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا ان الكلام فيه بدعة ، والبحث عنه ضلالة ، لانه لو كان خيرا لما فات النبي واصحابه ولتكلموا فيه »[48] .

وهكذا تكمن اهمية الاشعري في تاريخ علم الكلام الاسلامي ، في انه اقام للاستدلال العقلي مكانة في دائرة الفكر الديني ، الامر الذي سهل على من اتى بعده من تلامذته واتباع منهجه من تطوير هذا الجانب من الفكر الاسلامي ، واستمرت موجة التوغل في عالم الادلة العقلية حتى صرنا نرى الخيالي في كتابه « أم البراهين » يقيم كل البناء العقيدي في الاسلام : من اثبات للالوهية والنبوة والرسالة والمعاد على مقدمة عقلية واحدة وفي ذلك من

---

(48) رسالة في استحسان الخوض في الكلام : ص ٣ .

الاسراف والخطأ ما فيه ٠

وقد ظهرت بعد الاشعري جملة من تلامذته مالوا اليه وعولوا على رأيه المتوسط بين العقل والنقل وابانوا عن منهجه وسلكوا طريقته منهم : القاضي الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب المتوفى سنة ٤٠٣هـ) وابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن المتوفى سنة ٤٠٦هـ) والاسفرايني (أو المظفر طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤١٨هـ) وأبو منصور البغدادي (عبدالقاهر بن طاهر المتوفى سنة ٤٢٩هـ) وامام الحرمين الجويني (عبدالملك بن ابي عبدالله ـ أبو المعالي المتوفى سنة ٤٧٨هـ) والغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) والشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم المتوفى سنة ٥٤٨هـ) وفخرالدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ) وقد قام هؤلاء بتوسيع تعاليمه وآرائه حتى انتهت جهودهم بتكوين المدرسة الكلامية التي تحمل اسم الاشاعرة والاشعرية ٠ هذا وقد استطاعت المدرسة الاشعرية من بسط زعامتها الفكرية على العالم الاسلامي منذ بداية القرن الرابع الهجري واقتسمتها مع شقيقتها المدرسة الماتريدية المنسوبة الى الامام ابي منصور الماتريدي الحنفي السمرقندي المتوفى سنة ٣٣٣هـ ٩٤٤م ٠ وقد كانت بين المدرستين نزاعات وخلافات في بعض الامور العقائدية الثانوية انتهت بمرور الزمن الى تسوية ووفاق[٤٩] ٠

سادسا : الطور الاول من علم الكلام السنّي « طريقة المتقدمين » ٠

ولعل ابرز من في المدرسة الاشعرية بعد مؤسسها الاول هو الامام

---

(٤٩) اشهر الكتب التي تبحث في الفروق والخلافات العقيدية بين المدرستين الاشعرية والماتريدية هي :

١ ـ أبو عذبه (الحسن بن عبدالمحسن) : « الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية » حيدر آباد سنة ١٣٢٢هـ ٠

٢ ـ شيخ زاده (عبدالرحيم بن علي) : « نظم الفرائد وجمع الفوائد » ، مصر ١٣١٧ ٠

الباقلاني الذي « وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة ، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية من وجوب اعتقادها لتوقف تلك الادلة عليها ، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول »[٥٠] • والذي تجدر الأشارة اليه هو ان الكثير مما نسب الى الباقلاني من آراء لم تكن من بنات افكاره وانما هي من وضع الاشعري نفسه ، وخاصة اوليات مذهب الذرة من القول بالجوهر الفرد ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يلبث زمانين »[٥١] • لا بل ان النظرية في حد ذاتها تمتد في جذورها الى شيوخ المعتزلة الاوائل وخاصة ابا الهذيل العلاف الذي استند على نظرية الذرة في اثبات عمومية القدر الالهية •

ومع ما كان للمدرسة الاشعرية من مكانة في العالم الاسلامي ، فقد استمرت موجة العداء الفكري للنظر العقلي في العقائد في صفوف أهل الحديث وخاصة الحنابلة منهم ممن اشتدوا في الاخذ بالنص ولهذا سموا أحيانا النصيون (أو الحرفيون والنقليون) • وقد بدأت هذه الحرب على علم الكلام السني في ثوبه الاشعري بشيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري الهروي المتوفى سنة ٤٨١هـ ، الذي ألف كتابا في « ذم الكلام وأهله[٥٢] • ثم تتابعت حملات الحنابلة على علم الكلام من بعده ممثلة في

---

(٥٠) ابن خلدون : « المقدمة » ، فصل « علم الكلام » ، ص ٨٣٩ •

(٥١) أنظر : غرابه (الدكتور حموده) : « الاشعري » ، طبعة مصر سنة ١٩٥٣ ، ص ١٠١ • قارن أيضا : الاشعري : « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » ، ص ٥٥ •

(٥٢) هو شيخ الاسلام أبو اسماعيل الانصاري الهروي ، وقد ضمن السيوطي كتابه « صون المنطق » مقاطع من كتاب الهروي • والكتاب توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة المتحف البريطاني ، ونسخة ثانية في مكتبة المدرسة الظاهرية تحت رقم (٣٣٧) حديث (أنظر : فهرست المخطوطات المصورة ـ ص ١٩٧) •

كتابات ابن قُدامة موفق الدين المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ[٥٣] وابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣هـ وابن تيمية الحرّاني المتوفى سنة ٧٢٨هـ وتلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ ٠

وقد بلغت هذه الحملة ذروتها في الفتوى المشهورة التي اصدرها ابن الصلاح الشهرزوري والتي اعلن فيها « ان الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والانحلال ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ٠٠ واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما اباحه الشارع ، ولا استباحه احد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين[٥٤] ٠

وهكذا تحولت المعركة الفكرية منذ القرن الرابع من صراع فكري بين المعتزلة والفقهاء من أهل الحديث ممن اعتمدوا مذهب السلف في التسليم والتقليد ، الى نزاع فكري بين المدارس التوفيقية المتوسطة من اشاعرة وما تريدية من جهة ، وبين مدرسة أهل النص التي تطابقت في التسمية مع الحنابلة اتباع الامام أحمد بن حنبل ممن تسموا بالسلفية ، من الجهة الاخرى ٠

سابعا : نظرية الذرة او مذهب الجوهر الفرد :

القول بان العالم المادي يتكون من ذرات مادية صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها ، فكرة ظهرت في الفكر الانساني قديما ، وذلك قبل ان يتمكن المتكلمون من صوغها في ثوب مذهب فلسفي متماسك يستهدف اثبات وجود

---

(٥٣) كتب ابن قدامة المقدسي ردا على ابن عقيل الذي كان حنبليا ثم اشتغل بالكلام ، والكتاب فيه مجموعة أحاديث وأخبار تنهي عن الاشتغال بالكلام وتذم اهله والمشتغلين به ، وقد نشره الدكتور جورج المقدسي ، لندن سنة ١٩٦٢ ٠

(٥٤) فتاوى ابن الصلاح الشهرزوري ، ص ٣٤ ــ ٣٥ ، طبعة سنة ١٩٣٨ ٠

الله ووحدانيته ، واثبات حدوث العالم وخلقه ، وانكار فاعلية الطبيعة والاشياء والانسان ، واسناد الفعل الى الله تعالى وحده ، وما سوى هذه من القضايا الفلسفية والدينية الكبرى .

يعتبر ديموقريطس (Democritus) الفيلسوف اليوناني الذي عاش حوالي سنة ٤٢٠ ق.م ، المؤسس الاول للنظرية الذرية في صورتها الاولية ، ومنه استمد الفكرة ابيقورس (Epicurus) ونقلت آراؤه الى الاجيال القادمة من خلال كتابات لوقريطس (Lucretus) يرى ديمقريطس والذريون من بعده عامة ، أن العالم يتكون من ذرات متناهية في الصغر بحيث لا يمكن ادراكها ، وهي كثيرة العدد ، وتتحرك في خلاء لا نهائي حركة مستمرة في جميع الاتجاهات ، وحركتها قديمة ازلية وذاتية ، وهذه الذرات غير قابلة للقسمة في الواقع وان امكن ذلك رياضيا ، والذرات جميعها متماثلة وهي مجردة من الكيفيات فليست هي حارة أو باردة ، رطبة أو يابسة ، سوداء أو بيضاء ، فلا فرق بين ذرات الماء والحديد الا في تمايزها فيما بينها من حيث : الشكل والمقدار ، والوضع أو الترتيب[٥٥] .

اما في الاسلام ، فان ابا الهذيل العلاف ـ المؤسس الحقيقي للجانب الفلسفي لمدرسة الاعتزال ـ يعد أول من اثبت القول بان العالم المادي يتكون من ذرات صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها ، وتابعه في ذلك ـ فيما بعد ـ جمهور المعتزلة والمتكلمين في الاسلام بصورة عامة[٥٦] ، ثم صارت

---

(٥٥) Russel, B. "The History of Westren Philosophy", p. 82. Also, Ency., Britanica, the Article: 'Democritius" and "Atom"

أنظر أيضا الدكتور النشار (علي سامي) : « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » ، ص١٧٩ . الدكتورة مطر (اميره حلمي) : « الفلسفة عند اليونان » ، ص ٨١ .

(٥٦) البغدادي : « أصول الدين » ، ص ٣٦ حيث يقول « جمهور المسلمين مجمعون على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ الا النظام » .

فكرة الجزء الذي لا يتجزأ تشكل المقدمة العقلية الكبرى الاولى في نظرية الذرة الاسلامية • وقد انكر القول بالذرة في الاسلام : الفلاسفة المسلمون ، والنظام المعتزلي وابن حزم الظاهري • فالفلاسفة يرون « ان لا وجود للجوهر الفرد ، اعني الجوهر الذي لا يتجزأ ، وتركيب الجسم انما هو من الهيولي والصورة[٥٧] • وكان النظام يقول « لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، وان الجزء جائز تجزئته أبدا ، ولا غاية له من باب التجزؤ[٥٨] • ويرى الشهرستاني والبغدادي والاسفراييني ، ان النظام اخذ هذا القول عن ملاحدة الفلاسفة[٥٩] • اما ابن حزم الظاهري فانه لم يكتف برد الفكرة وانما جهد في جمع أدلة وشواهد عقلية تثبت ـ في رأيه ـ بطلان النظرية[٦٠] •

هـذا ولوجود بعض اوجه التشابه بين آراء ديمقريطس وابقورس وغيرهما من الذريين اليونان من جهة ، وبين نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ،

---

(٥٧) الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ١٤٧ (تحقيق سليمان دينا) • التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ١٤٧ • ابن سينا : « كتاب النجـاة » ، ص ١٦٤ ـ ١٦٨ (طبعـة القاهرة) ، « الاشارات والتنبيهات » ، تحقيق سليمان دنيا ـ القسم الثاني والخاص بالطبيعة : ١٣/٢ ـ ٢٢ ، وقد اورد الغزالي في المقاصد أدلتهم في ابطال الجزء الـذي لا يتجزأ •

(٥٨) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٣١٦/٢ الخياط المعتزلي : « كتاب الانتصار » ، ص ٣٣ ، حيث يذكر عن النظام قوله « لا نصف الا وله نصف » •

(٥٩) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٧٩ • الشهرستاني : الملل ، ٧٠/١ • الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٦٧ ، واذا اعتمدنا قول البغدادي في ان النظام اخذ قوله عن هشام بن الحكم ، فاننا نستطيع ان نضيف اسما آخر الى جملة من انكر الجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين •

(٦٠) ابن حزم : « الفصل » ، ٩٢/٥ •

أو مذهب الجوهر الفرد الاسلامي من الجهة الاخرى ، فقد حاول جمع من الباحثين امثال موسى بن ميمون من القدامى ، وبروكلمان ودي بوير وزهدي حسن جارالله من المعاصرين ، رد المذهب الى أصول يونانية[٦١] • ويرى الدكتور بينيس « ان القول بالتشابه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين ينبني في الحقيقة ـ عند المؤلفين الاسلاميين ـ على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم »[٦٢] • وهو يؤكد بان « بين مذهب الجوهر الفرد عند الاسلاميين وبين مذهب اليونانيين فروقا عظيمة بحيث لا يمكن القول بان مذهب الاسلاميين مأخوذ من مذهب اليونان ، الا اذا افترضنا تطور المذهب اليوناني ، وهو تطور لا نعرف عنه شيئا[٦٣] •

وقد سبق الدكتور بينيس بعض القدامى في تشخيص الفروق والمميزات التي تميز مذهب الجوهر الفرد الاسلامي عن قرينه عند اليونانيين ، فقد

---

(٦١) يقول دي بوير (تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ص ٨٤) وليس من ريب في أن اصول مذهب متكلمي الاسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع الى الفلسفة الطبيعية عند اليونان » • ويقول بروكلمان (دائرة المعارف الاسلامية ، مادة الباقلاني ، كذلك كتابه تاريخ الادب العربي : ١/١٩٧) • « الباقلاني ادخل في علم الكلام افكارا جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية ومن المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل : فكرة الجوهر الفرد والخلاء والقول بان العرض لا يحتمل العرض وانه لا يبقى زمانين » • ويقول زهدي حسن جار الله (المعتزلة ، ص ١١٦) « أبو الهذيل من الذين يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم ، واغلب الظن انه اخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذرين كديمقريطس » • وعن أقدم الاشارات الى الاصل اليوناني لنظرية الجوهر الفرد ، انظر : بينس : مذهب الذره عند المسلمين » ص ٩٢ وما بعدها •

(٦٢) الدكتور بينس : « مذهب الذره » ، ص ٩٤ •

(٦٣) المصدر السابق ، ص ٩٩ •

بين الرازي والجرجاني[٦٤] ان ديمقريطس انما أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، فالاجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل القسمة ـ في رأيه ـ بسبب صلابتها ، اما المتكلمون فقد انكروا انقسام الاجزاء التي لا تتجزأ انقساما انفكاكيا ووهميا معا • وبينما يرى ديمقريطس ان الذرات ازلية قديمة وحركتها ذاتية ، يرى المتكلمون ان الذرات حادثة مخلوقة بقدرة الله تعالى وحركتها ليست من ذاتها بل من فعل الله الذي يحركها ، فالله تعالى حسب مقتضى المذهب الاسلامي ـ يخلق الذرات بصورة مستمرة متى شاء ويعدمها متى شاء • وهكذا ولوجود هذه الفروق الجوهرية بين المذهبين فقد حاول جمع من الباحثين ربط المذهب بأصول هندية قديمة ، ومن اشهر من ذهب الى هذا الرأي مكدونالد وبينس ، حيث ذهبا الى ربط مذهب الجوهر الفرد ببعض المذاهب البوذية القديمة مثل مذهب السوتراتيكا (Sautrantika) والفايبها شيكا (Vaibhashika) [٦٥] •

اما مذهب الجوهر الفرد فقد لخصه الفيلسوف الاندلسي اليهودي موسى بن ميمون وذلك في الفصل الثالث والسبعين من كتابه المشهور « دلالة الحائرين » ، في اثنتي عشرة مقدمة عامة وهو في شكله الموجز كما يلي[٦٦] :

---

(٦٤) الرازي : « المباحث الشرقية » ، ٢/١٠ •

(٦٥) أنظر مذهب الذره ، ص ١٠٠ وما بعدها ، وبخصوص رأى مكدونالد ، أنظر مقالته :
Macdonald, D. B. "The Continuos Re-Creation and Atomic Time," Iisi, 1927, p. 342 ff.

(٦٦) لخص الاستاذ مكدونالد هذه المقدمات العقلية وترجمها الى الانكليزية عن الترجمة الفرنسية التي نشرها (S. Munk) لكتاب دلالة الحائرين تحت عنوان (Guide des Egarés) وذلك في مقاله الذي سبقت الاشارة اليه • هذا وقد ظهرت ترجمة انكليزية كاملة وممتعة للكتاب

١ ـ ان العالم ـ وهـو ما سوى الله ـ مؤلف من أجزاء فردة أي منفصلة لا تقبل القسمة على نفسها لدقتها ، وهذه الاجزاء الصغيرة بمفردها ليست بذات كمّ ، فاذا اجتمعت كان المجتمع منها كماً (كمّ) ، وذلك هو الجسم ، وهذه الاجزاء كلها متماثلة بالطبيعة تمام التماثل ، وباجتماعها يكون« الكون » وبافتراقها يكون « الفساد » .

٢ ـ ان بين هـذه الذرات « خلاء » يسمح بالحركة الضرورية لاجتماع الجواهر الفرده وافتراقها ، ولغرض تفسير هذه الحركة عمد المتكلمون الى القول باستحالة « التداخل » . ومعنى المداخلة : ان يكون حيز احد الجسمين حيز الآخر ، أو ان يكون أحد الشيئين في الآخر(٦٧) .

٣ ـ ان الجواهر الفردة لا تنفك عن حمل نوع واحد من كل جنس من أجناس الاعراض المتضادة . فان كل جوهر ان لم يكن فيه عرض الحياة فلابد ان يكون فيه عرض الموت واذا كان فيه عرض الحياة فلابد ان يكون فيه من أجناس أخرى من الاعراض لاحقة بها كالعلم أو الجهل والارادة أو ضدها وهكذا(٦٨) .

حيث قام بترجمته عن العبرية الاستاذ (فريد لندر) وسماه بالانكليزية (The Guide For The Perplexed) وقـدم الاستاذ الدكتور ماجـد فخري عرضـا موجزا ومقارنا لآراء ابن ميمون في مقـاله الممتاز « أقوال المتكلمين العامة ونقد القديس توما لها » مجلة المشرق : عدد شهر نيسان /١٩٦٧ ، ص : ١٣٣ وما بعدها .

(٦٧) الاشعري : « المقالات » ، ص ٣٢٨ .

(٦٨) الجويني : « الارشاد » ، باب : استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض ص ٢٣ ، حيث يقول : « الذي صار اليه اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كـل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده ، ان كانت لـه اضداد ، وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن احد الضدين ، فان قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبـول واحد من جنسـه » . الباقلاني : « التمهيد » ، ص ٤١ ، حيث يعرف الجوهر بقوله « هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الاعراض عرضا واحدا » .

٤ ـ ومن خواص الاعراض انها اذا حلت في الاجسام ، فهي لا تقوم في جملة الجواهر التي يتألف منها الجسم ، بل هي تقوم في كل جوهر فرد من تلك الجواهر • وبحسب هذا الوضع كما يقول ابن ميمون ـ المقدمة الخامسة ـ لا يكون بياض الثلج مثلا صفة خاصة بقطعة من الثلج يسند اليها البياض ، بل ان عرض البياض يحل في كل جوهر من جواهر الثلج •

٥ ـ كذلك من خواص الاعراض انها « لا تقوم بذاتها » وهي « لا تبقى زمانين » أو آنين • والآن : وهو اصغر جزء في الزمن ، لا يقبل القسمة هو الآخر على نفسه ، بل الله يخلق الجوهر ويخلق فيه عرضا ما ، فيفنى هذا العرض لحينه ، فيخلق الله عرضا آخر من نوعه في الجوهر فيفنى هذا بدوره وهكذا طالما يريد الله بقاء ذلك العرض ، فان أراد الله ان يخلق نوعا آخر من الاعراض في ذلك الجوهر خلق ، وان كف عن الخلق عدم ذلك الجوهر ، فانصباغ اللون مثلا هو من فعل الله الذي يخلق في الثوب مثلا عرض السواد فيزول هذا العرض لحينه فيخلق الله في الثوب سوادا آخر وهكذا دواليك • ومن الكلاميين من يرى ان فناء العرض يكون بعرض آخر هو عرض الفناء فيخلقه الله في الجوهر وبه يزول العرض ثاني وقت خلقه[٦٩] •

---

(٦٩) فكرة ان العرض لا يلبث آنين ، بل يفنى ويخلق خلقا متجددا مستمرا ، ظهرت أولا في دوائر المعتزلة وذلك قبل ان يتمكن متكلمة السنه من ربطها بالفكرة المتصلة بها : فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، وبناء نظرية متكاملة منهما ، فكان النظام يقول : لا عرض الا الحركات ، وانه لا يجوز ان تبقى (الاشعري : « المقالات » ، ص ٤٠٤) ، وكان أحمد بن علي الشطوي وأبو القاسم البلخي ومحمد بن عبدالله بن مملك الاصفهاني يرون « ان العرض لا يحتمل العرض ، وانه لا يبقى زمانين » ، (المقالات : ص ٣٥٨) ، وكان البلخي يقول : « الاستطاعة أي القدرة الحادثة لا تبقى دقيقتين وانه يستحيل بقاؤها » (المقالات ، ص ٢٣٠) ، وقدعرف المتكلمون =

٦ ـ ولما كانت الاعراض لا تقوم الا في الاجسام ، والاجسام لا تخلو ولا تنفك من الاعراض صارت الاجسام مخلوقة لله تعالى أيضا لان القاعدة الاخرى المشهورة عند الكلاميين تقضي : « بان ما لا يخلو من الحوادث هو حادث أيضا » . وهكذا فالله يخلق الاعراض والاجسام في كل وقت خلقا متجددا مستمرا ، ولهذا عرف المذهب أيضا : بنظرية الخلق المستمر (Continuous Re-Creation) .

ثامنا : الطور الثاني من علم الكلام السني (طريقة المتاخرين) :

يمثل المنهج الكلامي الذي بدأ بالمعتزلة وانتهى بالباقلاني ، والذي عرف « بطريقة المتقدمين » جانبا أصيلا من جوانب الفكر الاسلامي ذلك لانـه منهج قـام على اسس مخالفـة للفروض الارسطوطاليسية وفلسفتها الميتافيزيقية . لقد كان القصد من هـذا المنهج ان يكون درعـا للاسلام وعقيدته وسلاحا بيد المتكلمة ضـد الآراء والافكار الغريبة التي تخـالف تصور الاسلام في الكون والحياة ، ولذا اقام هؤلاء لانفسهم منهجا مستقلا عن منطق ارسطو وآرائه ، ذلك المنطق الذي استسلم له متفلسفة الاسلام امثال ابن سينا والفارابي وابن رشد والآخرين عن طواعية واعتبروه قانون العقل الذي لا يرد ، ولهذا سمّى بعض الباحثين امثال كولد تسيهر هذا المنهج الكلامي الاول بـ « فلسفة الدين الصحيحة »[٧٠] ، لما فيه من أصالة في المنهج وابداع في الرأي ، ولهذا أيضا أشار كثير من المستشرقين امثال رينان ، ريتر ، هاربروكر وآخرين الى ان « الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين »[٧١] .

= الاعراض تعريفات مماثلة فقالوا عنها : هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعـرض في الجواهر ، وتبطل في ثاني حـال وجودها ، العـرض : هو المعنى القائم بالجوهر ، وهو غير باق وهذا حكم جميع الاعراض ، انظر : الباقلاني : التمهيد ، ص ٤١ . الجويني : الارشاد ص ١٧) .

(٧٠) كولد تسيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٠ .

(٧١) أنظر الحاشية رقم (١) ص ٤٦ للدكتور عبدالهادي أبو ريده من ترجمته لكتاب دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » . (اقتصر =

ولكن هل استمرت لهذا المنهج أصالته واستقلاله ؟ الجواب على ذلك بالنفي القاطع . ذلك لانه بظهور الامامين الغزالي والرازي فقد علم الكلام منهجه المستقل وبهما أيضا بدأ الوجه الثاني من تاريخ علم الكلام السني وهو الوجه الذي يعرف ب : طريقة المتأخرين ، حيث بدأ المتكلمة بدراسة المنطق الارسطوطاليسي وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية وراعوا في استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده ، وقرروا على عكس طريقة المتقدمين « ان بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن ان يثبت بدليل آخر »[٧٢] . ولهذا اعتبر المسلمون الغزالي « المازج الحقيقي للمنطق الارسطوطاليسي لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتاب « المستصفى » والتي ذكر فيها ان من لا يحيط به (أي المنطق) فلا ثقة بعلمه » ، لا بل واكد انه « لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم ان يستخدموا المنطق الارسطوطاليسي »[٧٣] . وهكذا اختلط المنطق بعلم

= مؤرخو الفكر الفلسفي الاسلامي ، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في ابحاثهم عن الفلسفة الاسلامية وعناصر الابتكار والاصالة فيها على تراث الفلاسفة المسلمين من امثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهما ، الا ان المدرسة الاسلامية الحديثة التي من ابرز افرادها المرحوم مصطفى عبدالرزاق والمرحوم محمود الخضيري والدكتور ابراهيم بيومي مدكور والدكتور علي سامي النشار والدكتور عبدالهادي أبو ريده ، بدأوا بادخال مناهج الكلاميين والاصوليين الى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الاسلام لما فيها من « تحاليل منطقية ، وقواعد منهجية ، تحمل شارة فلسفية ، بل ربما وجد في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » ، أنظر : ابراهيم مدكور : « في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » ، ص ١٧ مصطفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ٢٧ .

(٧٢) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الخاص بعلم الكلام .

(٧٣) النشار (الدكتور علي سامي) : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

الكلام ذلك المنطق الذي نبذته المدرسة الكلامية الاولى وهاجمته الفرق الاسلامية من معتزلة وأشعرية وشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر الذين عابوه واوردوا معايبه ونبذوه ، لاختلاطه بالعلم الالهي (أي الفلسفة) عند ارسطو والذي يناقض اوليات العقيدة الاسلامية . ثم « توغل علماء الكلام بعدهما في مطالعة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم ـ كما يقول المرحوم مصطفى عبدالرازق ـ شأن العلمين (الفلسفة والكلام) فحسبوه واحدا ، واختلطت مسائل الفلسفة بحيث صار لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوي المتوفى سنة ٦٦١هـ في كتابه « الطوالع » ، وعضدالدين الايجي المتوفى سنة ٧٠٥هـ في كتابه « المواقف »[٧٤] .

ثم ضعفت الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام حتى صار من الممكن القول بان المسلمين لم يأتوا بعد هذا الوقت بجديد ولا بمبتكر في عالم الفكر الاصيل ، ولم يبق كما يقول الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد « بين الناظرين في كتب السابقين الا تحاور في الالفاظ وتناظر في الاساليب ، على ان ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور »[٧٥] .

اما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين اتباع المدارس التوفيقية المتوسطة من اشاعرة وماتريدية وبين اتباع مذهب النص الحرفين من اتباع الامام تقي‌الدين بن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية الذين اطلقوا على انفسهم لقب « السلفية » ، واتباع المذهب العقلي الاعتزالي الذي تمثله مدرسة الشيعة الاثنا عشرية اليوم .

---

(٧٤) الشيخ مصطفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ٢٩٤ .

(٧٥) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، ص ٢٠ .

الفصل الثاني

قضية الالوهية

ان الايمان بوجود خالق لهذا العالم أو انكاره ، قضية تترتب عليها مسائل كثيرة ومعقدة في الفكر والسلوك ، فالجواب الذي يعطيه المرء ، والموقف الذي يتخذه من وجود الله تعالى ، سلبا وايجابا ، يؤثر الى حد كبير في صياغة تصوره لهذا العالم ، والمكانة التي يحتلها فيه ونهج الحياة التي يحياها بصورة عامة • وهكذا فان حياة الانسان تتأثر بداهة فيما اذا كان يعتقد في قرارة نفسه بانه هو في ذاته الكائن الاعلى الاسمى في هذا العالم أو يعترف بوجود خالق له وللعالم الذي وجد فيه ، هذا الخالق الذي هو موضع حبه ورجائه وخوفه وأمنه ، الأله الذي هو الرب المطاع والقوة الخالقة المسيِّرة والمسيطرة على خلق الانسان وشؤونه • واذا ما انتقلنا الى دائرة المؤمنين ، نرى الموقف يختلف أيضا ويتباين فيما اذا كان الايمان من النوع النظري الذي توصل اليه المرء بالتأمل العقلي الذاتي ، وبين موقف من يعترف بوجود إلـه دعي الى عبادته والتدين بـه ، هـذا التدين الذي يضم جملة من الشعائر والطقوس ، وعددا من الاوامر والنواهي المقيدة والتي في مجموعها تكون دينا معينا بالذات وتميزه عن غيره •

ويقابل المؤمن بالله (Theist) الملحد (Atheist) الذي ينكر وجود خلق الله لهذا العالم من العدم وفق نظام بديع منسجم متاسق ، وينكر انه تعالى خلق له نواميس تنظمه وتسيره في توازن وترابط لا ينخرمان ،

وانه يهتم بشؤون خلقه ويرعاهم بعنايته ، وانه خلق الانسان في احسن تقويم وصورة في احسن صورة ، ثم كشف له عن ذاته العلية عن طريق الوحي رحمة منه بعباده ، فوضع لهم على لسان انبيائه المرسلين قواعد السلوك ومهدّ لهم الطريق الى السعادتين بما سنّ من أوامر تدعو الى الخير وزواجر تمنع من الشر وكتب على نفسه معاقبة المسيء ومجازاة المحسن .

وفي الحقيقة فان الملحدين بهذا الاعتبار كانوا دائما قلة لا بل وأقلّ من القلة ، فهم كما وصفهم الامام الغزالي « شرذمة يسيرة ، من ذوي العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظّار »[1] وهم انما جحدوا الصانع البارى وكذبوا به ـ كما يقول القديس اغسطين ـ بسبب شهواتهم[2] . وعلى النقيض من هذا صارت عالمية الاتفاق على الايمان بوجود الله من قبل الفلاسفة والعقلاء عامة في كل الدهور والازمان في حد ذاتها ، دليلا من اقوى البراهين النفسية على وجود الله ، وهكذا تلاقت « عقول العباقرة » منذ ألف الانسان نفسه كائنا يفكر على الايمان بوجود الله ، هذا الاتفاق العالمي هو الذي اصطلح الناس على تسميته : بدليل الاتفاق او الاجماع العام على وجود الله (Consensus Gentium) .

ان الادلة العقلية ، المركبة منها والبسيطة ، والتي تقدم بها الفلاسفة والمفكرون لاثبات وجود الله تعالى تمثل واحدة من اروع صفحات الفكر الفلسفي العام ، ولقد تقدم بهذه الادلة فلاسفة ومفكرون ينتمون الى اديان مختلفة سماوية وغير سماوية ، ويحملون وجهات نظر فلسفية متباينة

---

(١) الغزالي · تهافت الفلاسفة ـ المقدمة ـ .

(٢) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى » ـ فصل ، القديس اغسطين ص ٢٩ (دار الكاتب المصري ، ١٩٤٦) .

مختلفة وعاشوا في ازمان متفاوتة واماكن متباعدة ، الا انهم اجتمعوا على أمر واحد هو الاتفاق على ان لهذا العالم خالقا مدبرا حكيما خلقه بقَدَر ، وجعل كل شيء فيه بمقدار . ومع كل هذه الادلة العقلية التي استدل بها الفلاسفة على وجود الله ، فان الايمان بالله يبقى قوامه اولا وآخرا نوعا من الاستعداد النفسي والروحي لتقبل طرق الاقناع والاستدلال ، اما من صرف عقله عن سبل الاقناع وغشيت بصيرته حجب الجحود والاصرار ، فان الادلة المكشوفة الظاهرة مهما بدت له يقينية مقنعة فانه يعرض عنها ويمتنع عن قبولها فيغطي على نور اليقين بدخان الالحاد . وقد صور القرآن الكريم هذا الصدود العقلي والنفسي في قوله تعالى « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا : انما سُكِّرت أبصارنا بل نحن قوم مَسْحورون »[3] ، « أنحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم »[4] . « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها »[5] . « فانها لا تعمى الابصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور »[6] . وهكذا يكون الالحاد والجحود غالبا نتيجة الاصرار والتعنت والصدود ، وليس ثمرة النظر والتأمل والمجاهدة النفسية من أجل الوصول الى اليقين ، ويبقى الايمان ثمرة الوجدان الصادق والوعي الذي يشده ويقويه نظر وتأمل وتدبر وتفكير .

وفيما يلي الصور المختلفة لهذه المحاولات العقلية التي تعرف في مجموعها بـ « الادلة التقليدية في اثبات وجود الله » .

---

(٣) سورة الحجر ١٥ .

(٤) سورة سبأ ٣٢ .

(٥) سورة الاعراف ١٧٩ .

(٦) سورة الحج ٤٦ .

براهين وجود الله في الفكر الاسلامي

١ ـ المعالجة القرآنية للموضوع :

يقول المرحوم العقاد « لم تتكرر البراهين على اثبات وجود الله في كتاب من كتب الاديان المنزلة كما تكررت في القرآن الكريم » وهو اذ يعلل ذلك يقول « ان القرآن كان يخاطب اقواما ينكرون واقواما يشركون، واقواما يدينون بالتوراة والانجيل ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافة من ابناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور ، ومن أمة العرب وسائر الامم ، فلزم فيه تمحيص القول في الربوبية عند كل خطاب ، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبادة وعباده وبين الاله الاحد وتلك الالهة التي كانت تعبد يومئذ بغير برهان[7] .

وفي تصوير التشعب الديني عند من نزل فيهم القرآن واختلاف الناس في تصور الالوهية يوم ظهر الاسلام ، يقول الله تعالى « الذين آمنوا ، والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس ، والذين أشركوا انّ الله يفصل بينهم يوم القيامة انّ الله على كل شيء شهيد[8] . ويقول ابن قتيبة في معرض كلامه عن اديان العرب في الجاهلية « كانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قضاعه ، وكانت اليهودية في حمير وبني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة ، وكانت المجوسية في تميم ... وكانت الزندقة في قريش اخذوها من الحيرة[9] ، ويؤيد كلامه المقدسي فيقول « كان فيهم (اي في العرب) كل ملة ودين ، فكانت الزندقة والتعطيل في قريش ، والمزدكية والمجوسية في تميم ، واليهودية والنصرانية في غسان ، والشرك وعبادة

---

(٧) العقاد ـ الله ـ ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .
(٨) سورة الحج ١٧ .
(٩) ابن قتيبة : ـ « كتاب المعارف » ، ص ٦٢١ (تحقيق ثروت عكاشه ، مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٠) .

الاوثان في سائرهم »[١٠] • ويقـول ابن الكلبي « كـانت بنو مُليح من خزاعة يعبدون الجن »[١١] ، وقال صاعد : « كانت حمير تعبد الشمس ، وكنانة القمر وتميم الدبران ، ولخم وجذام المشترى وطي سهيلا ، وقيس الشعرى العَبور ، واسد عطارد »[١٢] • وهكذا ، فالى جانب تعاليم الاديان السماوية التي وجدت طريقها الى بلاد العرب والتي اعتنقتها فئات قليلة من العرب ، كانت الاكثرية الساحقة وهم دهماء العرب ـ على دين الشـرك والوثنية وعبادة الاصنام • وكانت هذه الوثنية متفسخة متهرمة لذا كـان البدوي في الغـالب عديم التنبـه للدوافع الدينية قليل الاكثراث بالدين وانما ينساق بقوة الاستمرار ويجرى امتثالا لاحكام العرف والتقليد « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون »[١٣] • « قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا »[١٤] • ويقـول ابن الكلبي « كان الرجل اذا سـافر فنزل منزلا اخذ اربعة احجار فنظر الى احسنها فاتخذه ربا ، وجعل ثلاث أثافي لقدره، واذا ارتحل تركه ، فاذا نزل منزلا آخر فعل مثل ذلك »[١٥] • ويقول ابو عثمان النهدى « كنّا في الجاهلية نعبد حجرا ونحمله معنا فاذا رأينا احسن منه القيناه وعبدنا الثاني ، واذا سقط الحجر عن البعير قلنا : سقط الهكم فالتمسوا حجرا[١٦] •

ونستدل من القرآن الكريم ايضا ، ان العرب جميعا لم يكونوا على

---

(١٠) المقدسي : ـ « البدء والتاريخ » ٤ فصل ١٢ : في ذكر أديان أهل الارض ص ٣١ •

(١١) ابن الكلبي ـ « كتاب الاصنام » ، ص ٣٤ •

(١٢) ابن صاعد الاندلسي ـ « طبقات الامم » ، ص ٤٣٠ •

(١٣) الزخرف ٢٣ •

(١٤) المائدة ١٠٤ •

(١٥) ابن الكلبي : ـ المصدر نفسه ص٣٣ •

(١٦) ابن الاثير : ـ « أسد الغابة » ، ٣/٣٢٥ •

عبادة الاصنام وانما كانوا اصناما[١٧] :

أ ـ فصنف انكروا الخالق والبعث والاعادة ، وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني ، فالجامع المكون للاشياء هو الطبع ، والمفني المهلك لها هو الدهر ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى « وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين[١٨] . وفي قوله تعالى « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون »[١٩] .

ب ـ وصنف آخر اقروا بالخالق وابتداء الخلق والابداع ، وانكروا الأعادة ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحي العظام وهي رميم »[٢٠] . فاستدل الله تعالى عليهم بالنشأة الاولى اذ هم اعترفوا بالخلق الاول ، فقال عز من قائل « قل يُحْييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم »[٢١] وقال تعالى « أفَعَيينا بالخَلْق الاول بل هم في لبسٍ من خلق جديد »[٢٢] .

جـ ـ وصنف اقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الأعادة ، وانكروا الرسل وعبدوا الاصنام وزعموا انها شفعاؤهم عند الله في الدار الاخرة ، وهم الدهماء من العرب ، وفيهم يقول الله تعالى « ويعبدون من

---

(١٧) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٢١٩/٣ (على هامش الفصل لابن حزم) .

(١٨) المؤمنون ٣٧ .

(١٩) الجاثيه ٢٤ .

(٢٠) يس ٢٨ .

(٢١) يس ٢٩ .

(٢٢) ق ١٥ .

دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله »[٢٣] وقوله تعالى « الا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون »[٢٤] .

لهذا كله فقد اراد القرآن الكريم ان يأتي على كل هذه التصورات المنحرفة عن الالوهية من القواعد ، وان يقيم العقيدة الدينية على اسس سليمة من التوحيد الخالص الكامل بكل شعبه . التوحيد في العبادة : فلا يعبد الا لله « الا تعبدوا الا الله انني لكم منه نذير وبشير »[٢٥] ، « ان لا تعبدوا الا الله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم »[٢٦] ، « ان الحكم الا لله أمر الا تعبدوا الا أياه »[٢٧] « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه »[٢٨] « اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم ومن خلفهم الا تعبدوا الا الله »[٢٩] ، والتوحيد في التكوين . فخالق السماء والارض وما بينهما هو الله وحده لا شريك له ، « الله الذي خلق السموات والارض »[٣٠] « خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون »[٣١] « لا تسجدوا للشمس والقمر واسجدوا لله الذي خلقهن »[٣٢] « الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه

---

(٢٣) يونس ١٨ .
(٢٤) الزمر ٣/٤ .
(٢٥) هود ٢ .
(٢٦) هود ٢٦ .
(٢٧) يوسف ٤٠ .
(٢٨) الاسراء ٢٣ .
(٢٩) فصلت ١٤ .
(٣٠) ابراهيم ٣٤ .
(٣١) النحل ٣ .
(٣٢) فصلت ٣٧ .

ترجعون »[٣٣]، الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين»[٣٤]. والتوحيد في الذات والصفات فليست ذاته مركبة ، وهي منزهة عن مشابهة الحوادث سبحانه وتعالى « قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوءا احد »[٣٥] « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »[٣٦] .

وفي سبيل اقامة الالوهية على هذا النمط وبهذه الصورة يحاول القرآن الكريم ان يجمع كل الادلة العقلية ويستدل بها على صحة هذه الصورة وصدق هذا النمط من العقيدة . واذا قرأنا الكتاب المبين عن كثب وجدناه مشتملا على، « كل البراهين البديهية السهلة البسيطة الواضحة التي يدركها العقل بدون ان يحتاج الى الغوص في لجج الاستدلال والجدل ومن غير ان يعتريه ارتباك او كلال او عجز او وهم ، وهي البراهين التي اكثر من ذكرها القرآن واعتمد عليها اكثر مما اعتمد على البراهين العقلية المركبة الاخرى ، لانه يستوي في ادراكها الجاهل الساذج والعالم الفيلسوف . اما الساذج فيدركها اجمالا لبساطتها ووضوح بداهتها ، واما العالم فيدركها تفصيلا ، ويعلم ان هذه البداهة في ادلة القرآن تعتمد على شواهد كثيرة تؤلف بمجموعها حكما عقليا يكون انكاره بمثابة الانكار لقضية رياضية بحتة »[٣٧] . ففي القرآن الكريم آيات بينات تكون في مجموعها الدليل العقلي الذي اصطلح الفلاسفة على تسميته بـ « الدليل الكوني » وهو الدليل الذي يستدل على وجود الله بالتغير والتطور والخلق والحدوث الحاصل في هذا العالم . « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا

---

(٣٣) الروم ١١ .

(٣٤) الاعراف ٥٤ .

(٣٥) الاخلاص ١/٥ .

(٣٦) الشورى ١١ .

(٣٧) الجسر (الشيخ نديم) : قصة الايمان ، ص٢١٠ .

مذكـورا »[٣٨] ، « أولا يذكـر الانسـان انا خلقنـاه من قبـل ولم يك شيئا »[٣٩] ، « الم نخلقكم من ماء مهين ، فجعلناه في قرار مكين الى قـدر معلوم ، فقدرنا فنعم القادرون »[٤٠] ، « افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها وما لها من فروج ، والارض مددناها والقينا فيها رواسـي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصـرة وذكـرى لكل عبد منيب »[٤١] ، « او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء »[٤٢].
وفي القرآن الكريم جملة آيات تشكل في مجموعها الدليل العقلي الآخر الذي اصطلح الفلاسفة على تسميته « بالدليل الغائي » الذي يتخذ من النظام والقصد والانسجام والحكمة الظاهرة في الطبيعة طريقا لاثبات وجود الله ، وان شـئت فأقرأ قوله تعـالى « الم نجعل الارض مهـادا والجبـال اوتادا وخلقناكم ازواجا »[٤٣] ، « تبارك الذي جعل في السـماء بروجا وجعـل فيها سراجا وقمرا منيرا »[٤٤] ، « انّ الله يُمْسِكُ السموات والأرض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحـدٍ من بعده انـه كان حليمـا غفورا »[٤٥] ، « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا »[٤٦] ، « خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة وانزلنا من السماء مـاء

---

(٣٨) الدهر ١ .
(٣٩) مريم ٦٧ .
(٤٠) المرسلات ٢٠ .
(٤١) ق ٦ .
(٤٢) الاعراف ١٨٥ .
(٤٣) النبأ ٨ .
(٤٤) الفرقان ٦١ .
(٤٥) فاطر ٤١ .
(٤٦) الاسراء ١٢ .

فانبتنا فيها من كل زوج كريم »[٤٧] ، « هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ظلال مبين »[٤٨] . وفي القرآن الكريم آيات أخر تشكل هي الاخرى دليلا عقليا استدل به المؤمنون على وجود الله وهو المعروف بدليل « الاختراع » اي ظهور الحياة في المادة ، فانا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . يقول تعالى « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له »[٤٩] ، « يخرج الحي من الميّت »[٥٠] ، « قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تفكرون »[٥١] . والقرآن الكريم وهو اذ يفصل ويسترسل في ايراد الادلة العقلية التي تقوم برهانا قويا على وجود الله ، يدرك ان الانسان قد لا يستطيع ان يسلم بوجود الخالق تسليما على أساس الادلة العقلية المادية وحدها ، لذلك فهو يحاول ان يصل بالمرء الى الايمان الكامل عن طريق الجمع والمزج بين الادلة العلمية والادلة الروحية ، فيربط بين النظر في هذا الكون المتسع الى اقصى حدود الاتساع المعقّد الى اقصى حدود التعقيد ، مع الاحساس الداخلي والاستجابة الاصيلة الى نداء العاطفة والروح الذي ينبعث من اعماق النفوس ، وفي ذلك يقول الله تعالى « افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لاترجعون »[٥٢]، « ايحسب الانسان ان يترك سدى »[٥٣] ، « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين

---

(٤٧) لقمان ١٠ .
(٤٨) لقمان ١١ .
(٤٩) الحج ٧٣ .
(٥٠) الروم ١٩ .
(٥١) الملك ٢٣ .
(٥٢) المؤمنون ١٥ .
(٥٣) القيامة ٣٦ .

لهم انه الحق أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد »[٥٤] •

٢ ـ أدلة الفلاسفة والمتكلمين :

اولا ـ دليل الممكن والواجب :

هذا هو دليل الفلاسفة المسلمين المختار ، وهو في أصوله الكبرى الى أرسطو[٥٥] اذ يعتمد اساسا على فكرة ثنائية الوجود : الممكن والواجب ، وقد اخذ به المشائيون العرب عامة ، خاصة الفارابي (ت : ٣٣٥/٩٥٠م) وابن سينا (ت : ٤٢٨/١٠٣٧م) والدليل قائم على ركنين اساسيين هما :

١ ـ الاستدلال على وجود « واجب الوجود لذاته » من نفس الوجود ، اي من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع • « فيرى كل من الفارابي وابن سينا ان تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتما الى الاعتراف بـ « واجب الوجود بذاته » ، ولم ير احدهما حاجة او ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد والواقع في الوصول الى ذلك »[٥٦] ، يقول ابن سينا « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ، ووحدانيته ، وبراءته من السمات ، الى تأمل لغير الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه • لكن هذا الباب (في الاستدلال) اوثق وأشرف ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد على سائر ما بعده من الوجود ، والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » ـ اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول ـ في الكتاب الالهي ايضا ـ: (او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) ـ: اقول : ان هذا حكم

---

(٥٤) فصلت ٥٣ •

(٥٥) أنظر : فيما بعد : « دليل الامكان والوجوب » •

(٥٦) الدكتور محمد البهي : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ، ص ٤٣٤ •

للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه »(٥٧) .

ويقول الفارابي : « لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة . ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لابد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الموجود بالذات .

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد . وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل . تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود ان هذا غير هذا ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد »(٥٨) .

ب - تقسيم الوجود الى الممكن والواجب وبيان طبيعة كل منهما :

اما ممكن الوجود في ذاته فمن احكامه ان لا يوجد الا بسبب ، والا ينعدم الا بسبب ، وذلك لانه لا واحد من الامرين له لذاته فنسبتهما الى ذاته على السواء ، فان ثبت له احدهما بلا سبب لزم رجحان احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وهو محال بالبداهة . ومن احكامه انه ان وجد يكون حادثا ، لانه قد ثبت انه لا يوجد الا بسبب ، فاما ان يتقدم وجوده على وجود سببه ، او يقارنه او يكون بعده ، والاول باطل ، والا لزم تقدم المحتاج على ما اليه الحاجة ، وهو ابطال لمعنى الحاجة ، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها فيؤدي الى خلاف المفروض . والثاني كذلك ، والا لزم تساويهما في رتبة الوجود ، فيكون الحكم على احدهما بانه أثر والثاني مؤثر ترجيحا بلا مرجح وهو مما لا يسوغه العقل ، على ان عليّة احدهما ومعلولية الاخر رجحان بلا مرجح ، وهو محال بالبداهة . فتعين الثالث ، وهو ان يكون وجوده بعد وجود سببه . فيكون مسبوقا بالعدم في مرتبة وجود السبب فيكون حادثا ، اذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فكل

(٥٧) ابن سينا : « الاشارات » ، ١/٢١٤ .
(٥٨) الفارابي : « فصوص الحكم » ، ص١٣٩ .

ممكن حادث • ترى اشياء توجد بعد ان لم تكن ، واخرى تنعدم بعد ان كانت كأشخاص النباتات والحيوانات ، فهذه الكائنات اما مستحيلة ، او واجبة ، او ممكنة ، لا سبيل الى الاول ، لان المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا الى الثاني ، لان الواجب له الوجود من ذاته ، وما بالذات لا يزول ، فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجيء في احكام الواجب ، فهي ممكنة ، فالممكن موجود قطعا •

جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج الى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها الى موجد لها ، فاما ان يكون عينها ، وهو محال ، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ، واما ان يكون جزأها وهو محال ، لاستلزامه ان يكون الشيء سببا لنفسه ولما سبقه ان لم يكن الاول ولنفسه فقط ان فرض اول ، وبطلانه ظاهر فوجب ان يكون السبب وراء جملة الممكنات •

والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب ، اذ ليس وراء الممكن الا المستحيل والواجب ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت ان للممكنات موجدا واجب الوجود(٥٩) •

ثانيا ـ دليل الحدوث :

ينبني دليل الحدوث على جملة مقدمات عقلية تشكل في مجموعها نظرية الجوهر الفرد التي سبقت الاشارة اليها بالتفصيل ، ودليل الحدوث هو دليل المتكلمين المختار وقد اخذوا به جميعا وخاصة الاشاعرة • وقد لخص ابن رشد الدليل في ثلاث مقدمات كبرى هي بمنزلة الاصول للدليل • احداها : ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، اي لا تخلو منها • والثانية : ان الاعراض حادثة • والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث

---

(٥٩) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، ص ٢٣ ـ ٢٦ • ايضا ابن سينا : « النجاة » ، ص ٢٣٥ • الاشارات ص ١٩٥ ـ ١٩٨ •

حادث ، اي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق[٦٠] . وفيما يلي صورة من صور الدليل كما اورده الباقلاني في كتابه « التمهيد »[٦١] .

جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين : أعني الجواهر والأعراض ، وهو محدث باسره ، والدليل على حدثه ما قدمنا من اثبات الاعراض . والاعراض ، حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لانها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكان موجودين في الجسم معا ، ولوجب لذلك ان يكون متحركا ساكنا معا ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة .

المحدثات كلها تنقسم ثلاثة اقسام : فجسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالاجسام والجواهر . فالجسم هو المؤلف .. والجوهر : هو الذي يقبل من كل جنس من اجناس الاعراض عرضا واحدا ، لانه متى ما كان كذلك كان جوهرا ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن ان يكون جوهرا ... والاعراض : هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والاجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها ...
والدليل على حدوث الاجسام ، انها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث ، محدث كهو ، اذ كان لا يخلو ان يكون موجودا معه او بعده ، وكلا الامرين يوجب حدوثه والدليل على ان الجسم لا يجوز ان يسبق الحوادث انا نعلم باضطرار انه متى كان موجودا فلا يخلو ان يكون متماس الابعاض مجتمعا او متباينا او مفترقا ، لانه ليس بين ان تكون اجزاؤه متماسة او متباينة منزلة ثالثة، فوجب الا يصح ان يسبق الحوادث،

---

(٦٠) ابن رشد : « مناهج الادلة » ص ١٣٥ .
(٦١) الباقلاني : « التمهيد » ، ص ٤١ ـ ٤٤ . أنظر أيضا ـ الجويني : « الارشاد » ، ص ١٧ وما بعدها . الغزالي : « الاقتصاد في الاعتقاد » ، القطب الاول ـ ص ١٣ .

وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا ، اذ كان لابد ان يكون انما وجد مع وجودها او بعدها ، فاي الامرين ثبت موجب القضاء على حدوث الاجسام •

ثالثا ـ دليل الجواز :

ينبني هذا الدليل كما اوضح ابن رشد على مقدمتين : احداهما ، ان العالم بجميع ما فيه ، جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلا ان يكون أصغر او أكبر مما هو ، او بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، او عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه ، او تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها ، حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق ، وفي النار الى اسفل وفي الحركة الشرقية في ان تكون غربية ، وفي الغربية ان تكون شرقية • والثانية : ان الجائز مُحْدَث ، وله مُحدِث ، اي فاعل صيّره بأحد الجائزين اولى منه بالآخر[٦٢] •

وقد ربط ابن رشد الدليل بامام الحرمين الجويني فقال : « واما الطريق الثاني (يعني دليل الجواز) فهي التي استنبطها ابو المعالي (الجويني) في رسالته المعروفة بالنظامية »[٦٣] وقد أنتبه الدكتور ماجد فخري الى خطأ تقدير ابن رشد واوضح ان الدليل قد اورده كل من ابن سينا والباقلاني قبل ان يستنبطه امام الحرمين الجويني[٦٤] • وفي الحقيقة فان الدليل وخاصة المقدمة الاولى فيه يرجع في صورته الاولى الى بعض شيوخ المعتزلة وخاصة العلاف وصالح بن قُبَّة وابي الحسين الصالحي

---

(٦٢) ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص ١٤٠ •

(٦٣) المصدر أعلاه •

(٦٤) الدكتور ماجد فخري : « ابن رشد فيلسوف قرطبه » ، ص٨١ ـ الهامش رقم ٤ •

الذين قالوا : بجواز ان تكون الاشياء على غير ما هي عليه(٦٥) . وفيما يلي صورة من صور الدليل كما اورده الباقلاني في كتابة « التمهيد » :

ويدل على ذلك « اثبات الصانع » ايضا علمنا بصحة قبول كل جسم من اجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب ، وصحة كون المربع منها مدورا وكون المدور مربعا ، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره ، وانتقال كل جسم عن شكله الى غيره من الاشكال، فلا يجوز ان يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص انما اختص به لنفسه او لصحة قبوله له ، لان ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الاشكال المتضادة وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بان كل ذي شكل منها انما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك(٦٦) .

رابعا ـ دليل العناية والاختراع :

انتقد ابن رشد دليلي « الحدوث » و « الجواز » . وهما اشهر ادلة المتكلمين بصورة عامة ، والاشعرية منهم على الخصوص ، واوضح ان طريقتهم في اثبات وجود الباري تعالى « طريقة معتاصة تذهب على كثير من اهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور » وهي بالاضافة الى ذلك « طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البارى سبحانه ، وليست هي بالطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان من قبلها »(٦٧) . لذلك فقد استحدث هو دليلي العناية والاختراع واعتبرهما طريقة يمكن للخواص ـ واعني بالخواص العلماء ـ والجمهور معا الاستدلال بها على وجود البارى تعالى « وانما الاختلاف بين المعرفتين

(٦٥) أنظر ص ١٤٥ من هذا الكتاب وما بعدها .

(٦٦) الباقلاني : « التمهيد » ، (باب الكلام في اثبات الصانع) ص ٤٥ .

(٦٧) ابن رشد ـ المصدر السابق ص ١٣٧ وما بعدها .

في التفصيل • اعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس • وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، وفيما يلي صورة البرهان كما اورده ابن رشد في كتابه المشهور « الكشف عن مناهج الادلة » •

فان قيل : فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها اذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :

احداهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجله ولنسم هذه دليل العناية • والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل • ولنسم هذه دليل الاختراع •

فاما الطريقة الاولى فتبني على أصلين : احدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان • والاصل الثاني أن هذه الموافقة هي « ضرورة » من قبل فاعل قاصد لذلك مريد • اذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فاما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان • وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له • والمكان الذي هو فيه أيضا • وهو الارض • وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار • وبالجملة الارض والماء

والنار والهواء • وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان • اعني كونها موافقة لحياته ووجوده • وبالجملة فمعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس • ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع جميع الموجودات •

واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله • ووجود النبات ووجود السموات • وهذه الطريقة تبني على اصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس •

احدهما • ان هذه الموجودات مخترعة • وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات • كما قال تعالى « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى • واما السموات فنعلم من قبل حركتها التي لا تفتر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة •

واما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع، فيصح من هذين الاصلين ان للموجود فاعلا مخترعا له • وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات • ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى « أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود اعني معرفة السبب الذي من أجله خلق • والعناية المقصودة به ، كان وقوفه على دليل العناية أتم •

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع • واما أن الآيات المنبهة على الادلة

المفضية الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الادلة ، فذلك بيّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك ان الآيات التي في الكتاب العزيز من هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع اما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، واما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا .

فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى « الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا » الى قوله « وجنات الفافاً » ومثل قوله « تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا » ومثل قوله تعالى « فلينظر الانسان الى طعامه » الآية . ومثل هذا كثير في القرآن .

واما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى « فلينظر الانسان ممّ خلق . خلق من ماء دافق » ومثل قوله تعالى « أفلا ينظرون الى الابل كيف خُلِقَت » الآية . ومثل قوله تعالى « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » . ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم « اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض » الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

واما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا بل هي الاكثر مثل قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » الى قوله « فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون » ، فان قوله « الذي خلقكم والذين من قبلكم » تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله « الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناءً » ، تنبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى « وآية لهم الارض الميتة أحييناها واخرجنا منها حبا فمنه يأكلون » . وقوله تعالى « والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم

ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار » واكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الطريقة هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذا المعنى . والى هذه الفطرة الاولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى « واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » الى قوله « قالوا بلى شهدنا » ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان به وامتثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى « شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم » ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

---

(٦٨) المصدر أعلاه .
(٦٩) المصدر اعلاه .

ثانيا : في الفكر الفلسفي الغربي

١ ـ البرهان الوجودي : The Ontological Proof

يعتبر القديس أنْسلم[١] (ANSLEM) المبدع الاول لهذا البرهان وقد شايعه في ذلك عدد من الفلاسفة المحدثين امثال ديكارت وسبينوزا لَيبنتز وهيجل ، وصاغ كل منهم البرهان في صورة جديدة ، حتى صار يشكل دليلا من أقوى الادلة التي اعتمد عليها المؤمنون في اثبات وجود الله • والبرهان في صوره المختلفة قائم على قاعدة اساسية تعتمد على : استنتاج وجود الشيء (وهو هنا : الله) من وجود فكرة عنه •

صرح القديس انسلم بان سلامة البرهان تتوقف على بنائه على أساس بديهي مسلّم به من الخصم ، لذلك صدر في برهانه عن مبدأ معترف به من المؤمنين والملحدين جميعا ، وهو ان فكرة الاله موجودة في العقول ولكن وجوده هو الذي كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة في هذه الدعوة ، لان الملحدين لا يجحدون تصورهم للالوهية ، وانما يجحدون وجود الاله قائلين : ليس كل ما يتصور يجب ان يوجد وهو في هذا يقول : « قال الاحمق في قلبه : ليس يوجد اله ، كما جاءت في المزامير ، فنحن نبين له انه يناقض نفسه في قوله هذا ، فالله هو الموجود الذي لا يتصور

---

(١) القديس انسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) ايطالي ، وهو أكبر اسم في القرن الحادي عشر واشهر الفلاسفة المدرسيين فيالعصور الوسطى تعلم وعلم في فرنسا ثم دخل دير « بك » التابع للبنديكتان بنورماندي وصار فيما بعد (١٠٩٣) رئيسا لأساقفة كنتربرى ، واشهر كتبه : مناجاة النفس (Monologium) والتمهيد (Proslogium) •

أنظر :ـ

a) Ency., Britanica, the New Edition, The Article, "ANSLEM".

b) Russel, B. "The History of The Westren philosophy", = pp. 410—412.

اعظم منه ، والاحمق يعرف ذلك »[٢] . هذا وقد صاغ انسلم برهانه على الصورة التالية في كتابه المشهور التمهيد : "Proslogium"[٣] :ـ

الاله هو المُدْرَك الذي لا يتصور العقل اعظم منه ، ذلك لان العقل الانساني كلما تصور شيئا عظيما تصور ما اعظم منه ، لان الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج الى سبب ، وهو ـ أي العقل الانساني ـ لا يعرف سبب القصور ، ثم يستطرد فيقول : اذا كان هذا المدرك الاعظم لا يوجد الا في التصورات العقلية (وجود ذهني) ، وليس له وجود حقيقي (وجود بالفعل) كان ذلك متناقضا مع كونه اعظم المتصورات ، لان العقل يستطيع ان يتصور كائنا آخر يساويه في الوجود الذهني ويفوقه بالوجود الحقيقي فيكون اعظم منه ، وقد قررنا انه اعظم المعقولات ، فهذا خلف ، واذن فمجرد تصور الاله على انه اعظم المدركات ، يقتضي وجوده الحقيقي ، اذ الاعظمية لا تتم الا بهذا الوجود . وبعبارة منطقية سهلة ، نقول : ان فكرتنا عن الله ان من صفاته الكمال المطلق ، وان من كان له الكمال المطلق يجب ان يكون موجودا لان الكمال المطلق يتنافى مع العدم ، فلو انعدم لم يبق له شيء من الكمال بل نقص مطلق ، هو عدم الوجود ، فالوجود اذن صفة لازمة لأي شيء يفترض كماله المطلق ، وبهذا يكون الاله هو الموجود الاوحد الذي يستلزم تعريفه وجوده ، ويتناقض وجوده مع مجرد تصور حقيقته .

اما ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) فقد صاغ الدليل الوجودي في صورة

= الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة : أنسلم . كرم (يوسف) : « الفلسفة الاوربية في العصر الوسط » ص ٨٥ . بدوي (الدكتور عبدالرحمن) : « فلسفة العصور الوسطى » ، ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) المزامير : مزمور ١٣ ، آية : ١ (عن : بدوي (الدكتور عبدالرحمن) : فلسفة العصور الوسطى ، ص ٧١ .

(٣) المصادر المذكورة في الحاشية رقم (١) .

أخرى تعتمد على فكرة التلازم الضروري بين الماهية والوجود في الله ٠
قال ديكارت في القسم الخامس من تأملاته Medetations ما يلي :(٤)

« ولما كنت قد اعتدت بأزاء الاشياء الاخرى ان اجد فرقا بين الماهية والوجود ، فقد اقنعت نفسي في يسر بان وجود الاله يمكن ان ينفصل عن ماهيته ، وانه على هذا الاعتبار يمكن تصور الاله بغير وجود حقيقي ، غير اني مع ذلك عندما افكر في تنبه أشد ، اجد من الواضح ان وجود الاله لا يمكن ان ينفصل عن ماهيته اكثر ممـا ينفصل عن ماهية المثلث ذي الزاوية القائمة ان مجموع زواياه مساو لزاويتين قائمتين ، أو أكثر مما تنفصل فكرة الجبل عن فكرة الوادي ، بمعنى ان النفور من تصور اله ، أي تصور موجود كامل كمالا مطلقا ينقصه الوجود ـ أي ينقصه بعض الكمال ـ لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد » ٠

اما سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) فقد صاغ البرهان الوجودي في صورة ثالثة لا تختلف عن سابقتيها فهو يقول « ان الله باعتباره جوهرا ـ ولا يقصد بالجوهر مادة الشيء أو عنصره وانما الحقيقة الشاملة الكائنة وراء الاشياء ـ متصور بذاته ، ولما كان متصورا بذاته ، فهو علة ذاته ، وما كان كذلك فماهيته تتضمن وجوده ومن طبعه الا يكون الا موجودا ، ومن ثم فانكار وجوده خلف وتناقض »(٥) ٠

لقد أثار هذا البرهان الوارد في « التمهيد » الجدل على الفور ، ولم

---

(٤) Descartes, R. "Medetations", ch, V, p. 94B [The Great Books], No: 31. وترجمة النص مقتبسة من الدكتور محمـد غلاب « مشكلة الالوهيه » ص ٧٤ ، وأنظر أيضا : الدكتور عثمان أمين : ديكارت ، سلسلة أعلام الفلسفة ط ٢ ص ١٣٩ ٠

(٥) The Great Ideas, A Syntopicon to the Great Books of the western Worled, The Article, "GOD", ch. 29, p 551.

يزل الفلاسفة حتى يومنا هذا منقسمين انقساما حادا من حيث تسليمهم بصحة البرهان أو انكارهم اياه ، وذلك تبعا لانقسام المذاهب الفلسفية الى واقعية ولفظية ، وقد هاجم البرهان عدد من مشاهير الفلاسفة ورجال اللاهوت المسيحيين امثال جونيلو وجاسنداي والقديس توما الاكويني ، وأخيرا « كنت » الذي عرف بسبب نقده لهذا البرهان بالفيلسوف الهادم .

لقد كتب الراهب جونيلو Gaunilo ردا على البرهان الوجودي في حياة صاحبه ، وكتب كتابا سماه « الدفاع عن الاحمق » Liber Pro Insipiente هاجم فيه سلامة النتيجة التي ينتهي اليها البرهان ، ويشير الى ان في امكان المرء عن طريق مشابه ان يثبت وجود أي شيء ، كوجود جزيرة هي اكمل الجزر على سبيل المثال ، فالوجود "Existence" شيء والماهية "Essence" شيء آخر ، لان الماهية تصور وهو لا صلة له بالخارج اذا نظر اليه في ذاته . وقد بين انسلم في رده على جونيلو ، بان البرهان لا يؤدي الى نتيجة الا في حالة واحدة فقط هي حالة الكائن الذي هو اعظم الكائنات جميعا ، وان الكائن اللامتناهي وحده هو الذي يمكن تصوره موجودا بالضرورة ، فليس الوجود عين الماهية في كل الاحوال .

اما القديس توماس الاكويني فاوضح بان الدليل ليس محاولة لاثبات وجود الله بقدر ما هو محاولة لاقامة الدعوى بان وجوده امر بديهي Self-Evedent ، ذلك لان الفرضية « ان الله غير موجود » اذا كانت خلفا وتناقضا ، كما يزعم انسلم ، وجب ان تكون الفرضية المعاكسة لها « ان الله موجود » بديهي التسليم ولكن الامر ليس كذلك ، ومع ذلك فان الاكويني لا ينكر كون فرضية « الله موجود » قضية بديهية مسلم بها لان الماهية والوجود في الله امر واحد ، وهو في هذا الخصوص يذهب الى ابعد مما ذهب اليه انسلم واتباع الدليل الوجودي من بعده امثال ديكارت

وليبنتز في دعواهم بتلازم الماهية والوجود في الله فيرى (اى الاكويني) بان الماهية والوجود في الله أمر واحد الا ان ذلك لا يشكل برهانا على وجود الخالق لاننا نجهل ماهيته (We do not Know the Essence of God) [٦] •

اما « كانت » الذي لقب من اجل نقده لهذا الدليل ولغيره من الادلة العقلية النظرية بالفيلسوف الهادم ، فقد اوجز نقده ، بقوله « ان الوجود ليس صفة منظمة الى صفات أخرى يتألف منها مفهوم الشيء ، بل هو محمول نحمله على الاشياء التي تقع عليه تجاربنا • وليس في حملنا للوجود على شيء اضافة لاية صفة جديدة على فكرتنا عن ذلك الشيء ، فلا فرق اذن بين الموجود الممكن والموجود المتحقق بالفعل ، على معنى ان مفهوم الاول تنقصه صفة من الصفات متحققة في الثاني وهي صفة « ترجيح الامكان » • بل الاثنان سواء من حيث مفهومهما ويلزم من هذا اننا نستطيع ان نستنتج من ان « فكرة ما » ممكنة الوجود انها موجودة لا أن الشيء الذي تمثله هذه الفكرة موجودة بالفعل[٧] •

٢ ـ الدليل الكوني : The Cosmological Proof

يعتمد الدليل الكوني[٧] على الاستدلال والتجربة واستقراء الوقائع

---

(٦) أنظر المصادر المذكورة في الحاشية رقم (١) ، ايضا •
أ ـ كوليه (أزفلد) : « المدخل الى الفلسفة » الترجمة العربية للدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٢٣٩ •
ب ـ الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق ، ص ٧٥ وما بعدها •

(٧) Ency., Britanica, The Article, "THEISM" — The Great Ideas, op. cit., p 553—4.

ــــ كوليه (ازفلد) : المصدر السابق ، ص ٢٤١ وما بعدها •
ــــ الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق ، ص ٨٦ وما بعدها •
ــــ العقاد (المرحوم عباس محمود) « الله » كتاب في نشأة العقيدة الالهية ، ص ٢١٤ وما بعدها •

وتقصي عللها (Aposteriori) خلاف الدليل الوجودي الذي يعتمد أولا وآخرا على البداهة والضرورة العقلية (Apriori) التي لا يجد العقل بدا في التسليم بها • والدليل الكوني – وان اختلفت صوره واشكاله – يقوم على قاعدة أساسية هي مبدأ العلّية (Causality) واستقراء حدوث العالم منه وان الموجودات لابد لها من موجود ، والانتهاء من هذا الى اثبات علة قصوى ، أو سبب أول ليس له من مسبب ، بل سببه من ذاته ، وهو الله ، الواجب الوجود بذاته ، وقد لخص القديس توما الاكويني الطرق الخمسة الشهيرة (Quinque Viae) [٨] التي صيغ فيها هذا الدليل ، ويعتبر برهاني « الحركة » وبرهان « الامكان والوجوب » أكثر اشكال هذا الدليل شيوعا وفيما يلي مخلصه :

أ – برهان الحركة : The Proof of Motion

يعتمد هذا البرهان على فكرة اثبات الحركة وانها لابد لها من محرك ، وان المحركات لا يمكن ان تسلسل فلابد للعقل ان يسلم بوجود محرك اول حركته من ذاته ، وهو هنا « الله » والدليل ارسطوطاليسي في أصوله ، فقد اورده ارسطو في كتابه « الطبيعة » واخذ به من بعده الفلاسفة حتى صار دليلا من اشهر الادلة الكونية التي اعتمد عليها المؤلهة في اثبات الخالق •

يقول ارسطو • لا يمكن شيء واحد بعينه محركا لنفسه ، لانه ليس يمكن لشيء واحد بعينه ان يكون بالقوة وبالفعل معا باعتبار واحد ، فكل متحرك فهو متحرك من آخر ، ولا يجوز التسلسل الى غير نهاية ، فلابد من الانتهاء الى محرك أول غير متحرك (The Unmoved Mover

(٨) Aquinas, St Thomas. "Summa Theologia", part, 1, q. 2, art: 3, p. 10c—12d.

Premum Movems) [٩] .

ب ـ برهان الامكان والوجوب :

The Proof of Potentiality and Necessity

يقوم هـذا البرهان على فكـرة أساسية هي التميز بين نوعين من الوجود :ـ الواجب والممكن . وهـذا البرهان كسابقه ارسطوطاليسي في أصوله . فقد تناول ارسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » مشكلة الوجود ، وفرّق بين نوعين منه ، الاول وسماه « واجب الوجود » والثاني وسماه « ممكن الوجود » واستدل على الاول من الثاني ، لا باعتبار ان هذا أثر من آثار ذلك أو صفة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط[١٠] .

اما ممكن الوجود ، فهو القابل لان يجب ويقع ، واذا وجب أو وقع كان وجوبه أو وقوعـه من غيره ، لان حركة انتقـاله من قابلية الوقوع (Potentiality) الى الوقوع بالفعل (Actuality) ان كانت من ذاته وجب ان يتصوره العقل واقعا أول الامر ، لان ما بالذات لا يتخلف ، ففرض انه قابل لان يقع ، مع فرض ان حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض ، وان كانت من غيره فهو محتاج في وقوعه ووجوبه الى هذا الغير .

واذا وقع تحرك أيضا لان الانتقال حركة .

واذا تحرك كانت حركته من غيره لا من ذاته ، والا لزم خلف .

واذا كان قابلا فحسب لان يقع لم يكن تاما كاملا من أول الامر ،

---

(٩) Aristotle. "Physics, bk, vll, ch. 1, p. 326a—327b/ bk, vlll, ch. 1—6, p. 334a—346b.

راجع : الدكتورة أميرة حلمـي مطـر : « الفلسـفة عند اليونـان » ص ٢٠٢ وما بعدها .

(١٠) Aristotle. "Metaphysics", bk, lx, ch. 8, p. 575b— 577a/bk. viii, ch. 6—7, p. 601b 603b.

وطبيعته اذن السعي الى التمام والكمال • فممكن الوجود مفتقر في وجوده الى غيره ، وهو متحرك غير ثابت وغير باق على حالة واحدة ، غير التام وغير الكامل •

اما واجب الوجود ، فهو المقابل لممكن الوجود والمغاير له والعقل يتصوره بالضرورة عند تصوره الممكن لان انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعي حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم في خصائصه ، لابد اذن ان تكون من امر خارج عنه ، واذا فرض ان هذا الامر الخارج عنه من نوعه ، أي ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم في الممكن الاول ، وقيل في شأنه هنا ما قيل في شأن ذلك هناك ، وهكذا ينتهي الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له اودور ، وهما مستحيلان ، واما الى تصديق بوجود امر آخر ليس من نوع ممكن الوجود ، بل هو الطرف المقابل له أي انه غير متحرك لان المتحرك انتقال من حالة القابلية الى حالة الوقوع والواجب واقع بالفعل ، ومعناه أيضا انه غير محتاج الى الغير ، لان حركته اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، اذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو اذن قائم بذاته وهذا هو « الله »[١١] •

نقد البرهان :

اشهر من انتقد البرهان الكوني من الفلاسفة المحدثين دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) وعمانوئيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي وصفه بانه « عش من أعشاش السفسطه » ومن الممكن تلخيص وجهات نظرهما فيما يلي •

أ - ان قانون العلية ووجوب الانتهاء بالممكنات الى علة اولى وحيدة ليست معلولة لا يمكن تطبيقه الا في هذا العالم الحسي ، أي في عالم الاشياء

(١١) الدكتور محمد البهي « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ص ٢٧٦ •

التي تقع عليه تجاربنا ، فلا تصدق على الحقائق التي تتجاوز ما يمكن ادراكه بالعقل وبالتالي فقيمته تنحصر داخل هذا العالم المحسوس فاستعماله في غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد .

ب - ثم ان الاستدلال بوجود الكون وبأنه مخلوق لله الواجب الوجود الذي علته من ذاته ، لا يزيد في معرفتنا عن الله نفسه ، ولا يزيد في علمنا النظري شيئا لم نكن نعلمه من قبل فلا نصعد فيه من العلم بالمعلول (العالم) الى العلم بالعلة (الله) لان العلاقة العلية بين العالم والله ، أو بين المادة والقوة الالهية الخالقة علاقة مستحيلة وقد أتت استحالتها - كما يقول كنت - من ناحية ان فكرة العلة والمعلول لا يمكن تطبيقها الا في عالم الظواهر ، اما العلة التي تتجاوز الظواهر - الله - فلا نعلم عنها شيئا عن طريق علمنا بما ندعي انه معلول لها وهو العالم .

ومع هذا فان العلة لا تعرفنا بمعلولها دائما . لان العلة عادة لا تكون خاصة منفردة بحيث يمكن تخصيصها وتمييزها عن غيرها بسهولة ، فقد تتشابه وتتماثل مع علل أخرى مساوية لها مما يقع تحت الخبرة والمشاهدة ، لذا فالدين يجب ان لا يلتمس عن طريق العقل والخبرة الحسية وانما طريقه الايمان القلبي والوحي[١٢] .

ج - اذا كان القصد والنظام والحكمة والتصميم غاية تستوجب وجود عقل مدرك حكيم ورائها . فماذا عن الشرور والمآسي والعبث والالم وغيرها من الامور التي هي الاخرى مظاهر جليه في هذا العالم ؟ فهل هي

---

(١٢) انظر : Ency., Britanica, The Article "Theism".
The Great Ideas, The Article, "God", p. 555.
Russel, B. op. cit., p. 667.

انظر أيضا : الدكتور محمد غلاب : المصدر نفسه ، ص ٩٢ . كوليه : المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ ، العقاد المصدر السابق ص ٢١٤ .

عن الساعة التي صنعها ويتركها لتسير من تلقاء نفسها لمدة محدودة • لكن الاخرى من صنع الله وتقديره وحكمته[١٣] ؟!

٣ ـ الدليل الغائي : The Teleological Proof

يعتمد هذا الدليل النظام والقصد والانسجام والحكمة الظاهرة في الطبيعة ومظاهرها المختلفة المتنوعة طريقا لاثبات وجود الله ، فالمتدبر الناظر في أحوال هذا العالم الطبيعي يرى انه ركب على نحو معين ويسير وفق قانون مطرد لا يضطرب ولا ينخرم ، ينم عن هدف وحكمة ويستهدف تحقيق غاية معينة مقصودة بذاتها ، ولما كانت الغائية لا تدرك الا على انها فكرة تستلزم عقلا فللطبيعة علة عاقلة هي « الله »[١٤] •

ظهر هذا الدليل في الفكر الفلسفي القديم • واعتبره كانت ـ رغم نقده له ـ بانه اوضح الادلة كلها على وجود الله واجدرها بالنظر واحراها بالاجلال والاحترام في كل وقت ، ولعل « انكسوغوراس » أول من أشار الى هذا الدليل واستدل بما في الكون من نظام جميل وحكمة وتدبير دقيق على وجود علة عاقلة اذ من المستحيل على قوة عمياء ان تبدع هذا الجمال وهذا النظام اللذين يتجليان في هذا العالم ، لان القوة العمياء لا تنتج الا

---

(١٣) Ency., Britanica, The Article "Theism".

ان الاستدلال بوجود الشرور الجزئية على انعدام القصد والغاية في الكون قد قوى بعد ان تقدم دارون بنظريته المشهورة في أصل الانواع « الصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح » ، اذ اعتبر دارون الالم والعبث ، وانعدام الغائية أحيانا ، كخطوات ومراتب ضرورية تظهر في سلم التطور • وقد ظهر من يزعم ان الطبيعة تتخذ موقفا « حياديا » تجاه آمال الانسان وحاجاته وطموحه ، ومن هؤلاء الفيلسوف البريطاني المعاصر برتراند رسل • وقد رد الفلاسفة على من يستدل بوجود الشر النسبي على انعدام الغاية والقصد بقولهم ان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة فأي عالم آخر غير هذا الذي نعيش فيه كان سيرى خيرا أقل وشرا أكثر ومن ذهب الى هذا الرأي ليبنتز •

(١٤) راجع المصادر المذكورة في الحاشية (١٢) •

الفوضى ، فالذي يحرك المادة هو عقل رشيد بصير حكيم .

وهو في هـذا يقول : « كل الاشياء تشـارك في جزء من كل شيء بينما العقل (Nous) لا نهائي ، ويحكم نفسه بنفسه . مفارق لا يمتزج بشيء ، ولكنه وحده قائم بذاته ، فلو كان ممتزجا بغيره فانه كان سيشارك في كل الاشياء ما دام مختلطا بغيره ... انه ألطف الاشياء واصفاها ، عالم بكل شيء قادر على كل شيء ، مسيطر على كل الاشياء صغيرها وكبيرها وما لديه الحياة منها ... والعقل نظم الاشياء التي كانت والتي توجد الآن وسوف تكون »[١٥] . ولهذا فقد وصفه سقراط بانه الوحيد الصاحي بين هذيان السكارى وكان افلاطون يرى أيضـا « بان العالم آية في الجمال والنظام ولا يمكن أبدا ان يكون هذا نتيجة علل اتفاقية بل هو صنع عاقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد وحكمة »[١٦] . وقد اخذ بهـذا البرهان جمع كبير من فلاسـفة القرون الوسطى والحديثة امثـال القديس اغسطين والقديس توما الاكويني ويعتبر كلا من بركلي ونيوتن من اشد اعوانه في الفكر الحديث .

يقول القديس اغسطين « ان العالم نفسه بتغيّره المنظم تنظيما عجيبا

---

(١٥) Burnet, J. "Early Greek Philosophy", p. 265, London, 1949.

راجع ايضا : الدكتورة أميرة حلمي مطر : المصدر السابق ص ٧٩ .
الدكتور علي سامي النشار : « نشأة الفكـر الفلسفي عنـد اليونان » ، ص ١٦٧ .

(١٦) الشيخ نديم الجسـر : « قصة الايمـان » ط ٢ ص ٣٤ .
والبرهان الغائي قد أشار اليه ارسطو وان لم يستدل به على الخالق ، فقد فقد ورد في السماع الطبيعي (م٢ ف٨) قوله « كل موجود يفعل لغاية » وورد في « ما بعد الطبيعة » (م١٢ ف١٠) قوله : الاشياء جميعا منظمة لغاية فيما بينها لانها مرتبة لغاية » أنظر يوسف كرم : الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط (فصل توما الاكويني) ص ١٧٧ .

وبأشكاله البديعة ، يعلن في صمت انه مصنوع »(١٧) ويقول توما الاكويني (١٢٢٤ - ١٢٧٦) التدليل على وجود الله من جهة نظام الطبيعة وله وجهان ، اما الواحد فانا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لغاية • وهذا ظاهر من انها تفعل دائما أو في الاكثر على نهج واحد بحيث يتحقق الاحسن • مما يدل على انها لا تبلغ الى الغاية مصادفة بل قصدا ، وما يخلو من المعرفة لا يتجه الى غاية ما لم يوجه اليها من موجود عارف ، فاذن يوجد موجود عاقل يوجه الاشياء الطبيعية كلا الى غاية ، واما الوجه الآخر فهو ان جميع الكائنات منظمة فيما بينها لانتفاع بعضها ببعض والمتباينات لا تتفق في نظام واحد ما لم تكن منظمة من واحد(١٨) • ويرى نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) ان الضرورة الميتافيزيقية العمياء التي هي هي أبدا وفي كل الاحوال والازمان لا يمكن ان تنتج تنوعا في الاشياء • فهذا التباين العجيب في المظاهر الطبيعية والتي نراها تعمل في تناسق وانتظام في الظروف المختلفة لا يمكن ان تصدر الا عن ارادة وعقل موجود واجب الوجود(١٩) • اما بركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) فيقول (ولقد تراءى لبعض الفلاسفة مع اقتناعهم بحكمة الخالق وقدرته مما يتجلى في خلق هذه الاشياء المتناسقة وتدبيرها وايجاد نظام يحكم العالم انه قد تخلى عن هذا العالم بجميع أجزائه ومحتوياته بعد ان ضمن نظامها وبعث فيها الحركة • كما يتخلى الصانع

---

(١٧) Augstine, St. "Confessions", bk. i, part, 10, p. 3b—c. [The Great Books of the Westeen World, No: 18].

(١٨) Aquinas, St Thomas. "Summa Theologin", part 1, q. 2, art, 3, p. 10c—12d.

أنظر أيضا : يوسف كرم : الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، ص ١٧٧ • الدكتور عبدالرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ، ص ١٥٢ •

(١٩) Newton, Sir Issac. "Principles", bk. iii, p. 369b—370a. [The Great Books, No: 34.]

هذه اللغة البصرية « التي يتحدث بها الله الينا » تبرهن ليس فقط على وجود خالق لهذا الكون • بل على وجود مدبر له يوالي عنايته به ، وحاضر حضورا مباشرا وباطنيا فيه ، ولا يعزب عنه أية رغبة من رغباتنا ، أو أية حركة من حركاتنا دائب العناية لاقل فعل من افعالنا ، ولأنفه مشروع من مشروعاتنا طوال حياتنا كلها ، ولا يكف أبدا عن تبصيرنا وتحذيرنا أو توجيهنا بطريقة واضحة ملموسة ، أليس هذا رائعا حقا ؟ »[٢٠] •

نقد الدليل :

انتقد البرهان الغائي عدد من المفكرين امثال ديكارت وباسكال وكنت وغيرهم • ومما ذهبوا اليه •

أ ـ ان البرهان لا ينتهي الا الى اثبات مهندس صانع أو مبدع للكون ، في حين ان الالوهية تشتمل على صفات أخرى غير الصنع لا يمكن استنتاجها من صفة الصنع كصفات اللانهائية والعدل والرحمة ونحوها •

ب ـ ما دامت تجاربنا محدودة فانها لا تستطيع ان تعطينا عن النظام ولا عن القصد والغاية في العالم الا فكرة محدودة مثلها ، لان الشيء لا ينتج اعظم منه ، وبالتالي لا يمكن ان يستنبط من هذا النظام وتلك الغاية الا وجود علة نحتفظ معهما بنسبيتها في المحدودية[٢١] •

وفي الحقيقة فان هذا النقد ضعيف ومتهافت ، ذلك لانه « اذا كانت حكمة الله أجل وأسمى من طاقة العقل البشري ومن ان يحيط بها ، فالعقل

---

(٢٠) الدكتور يحيى هويدي : « باركلي » ، ص ١٦٥ (سلسلة نوابغ الفكر الغربي رقم ١٣) •

(٢١) كوليه : المصدر السابق ص ٢٤٤ • الدكتور محمد غلاب ، المصدر السابق ص ٩٧ •

يستطيع ان يميز بين الاعمال المقصودة والاعمال المرسلة سدى بغير قصد وعلى غير هدى ، واذا كانت القوة السرمدية لا تحدها الغايات ، فالكائن المحدود لابد له من غاية ولابد لتلك الغاية من تقدير وتدبير • ومن اين يكون التقدير والتدبير ان لم يكن من الله »[٢٢] •

اما عن مظاهر الشرور الجزئية الموجودة في عالمنا البشري فان المرء اذا ما وازن بينها وبين ما في سائر المخلوقات من دلائل القصد والحكمة التي لا تعد ولا تحصى ، الفاها قليلة وانما وجدت لحكمة بينه لا ندرك سببها وغابت عن افهامنا وليس عيباً ان يكل العقل ويعترف بعجزه ومحدوديته في ادراك كل الحقائق[٢٣] •

٤ ـ الدليل الاخلاقي : The Moral Proof

يرتبط الدليل الاخلاقي باسم الفيلسوف الالماني كنت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) الذي يعتبر اعظم فلاسفة العصر الحديث • و « كنت » يمثل في الحقيقة نقطة تحول كبرى في تأريخ الفكر الديني ، فهو بعد ان أقدم على هدم كافة الادلة العقلية ، الضرورية منها والكسبية والتي تهدف الى اثبات وجود الله ، هرع الى الدليل الاخلاقي أو دليل العقل العملي (The Practical Reason) كما سماه ، ليجعل منه وسيلة توصل الى معرفة الله • ومن الضروري ان ندرك ان انتقاد « كانت » لجملة الادلة التقليدية لم يكن دافعه الالحاد وعدم الايمان بالله ، بل العكس فقد كان يهدف الى اقامة الالوهية على اسس عملية متينة اساسها الايمان ـ أو كما يقول عن نفسه في مقدمة كتابه نقد العقل الخاص « كان يتحتم عليّ ان ازيل العلم لأخذ مكانا للايمان » •

يرى « كنت » ان المعرفة الحقة ليس طريقها العقل الصرف وحده

---

(٢٢) العقاد : المصدر السابق ، ص ٢٢٣ •

(٢٣) أنظر الشيخ نديم الجسر : « قصة الايمان » ، ص ١٤٥ •

الذي يدرك الحقائق بما فيه من قوة فطرية وأفكار قَبْليه مغروسة ـ وذلك كما يرى العقليون ـ Rationalists ، وليس طريقها الحواس وحدها ، التي تنقل الاحساسات من عالم التجربة والواقع الى العقل ـ وذلك كما يرى التجريبيون ـ Empricists الذين يصفونه قبل التجربة بانه صفحة بيضاء ، وانما المعرفة اليقينية نتيجة عاملين : احدهما صوري يرجع الى طبيعة العقل ذاته ، والآخر مادي يتكون من الاحساسات التي تنقلها الحواس ، فاذا لم يوجد احد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقي ، اذ من المستحيل قطعا في نظره ان نصل من طريق العقل الصرف الى حقائق لها أية قيمة علمية على نحو ما يدعي العقليون ، كما انه ينكر ان يكون الادراك الخارجي ـ أي الادراك عن طريق الحواس ـ أصل كل علم ، وهذا المذهب الذي يحاول التوفيق بين الفلسفتين العقلية والتجريبية في أصل المعرفة والذي وضع « كنت » اساسه صار يعرف بالمذهب النقدي (Criticism) [٢٤] .

فالعلم اليقيني في نظر كانت والنقديين بصورة عامة أساسه احساسات تنقلها الحواس من عالم التجربة والواقع ، ثم يتناول العقل ـ الذي فيه قوانين ذاتية فطرية مغروسة قادرة على التنظيم والتحليل والتركيب والتعليل والاستنتاج وانشاء الاحكام الصادقة ـ هذه المدركات الحسية ويحولها الى مدركات عقلية واحكام انشائية ذاتية . وعلى أساس هذا الترابط الفردي بين عالمي الحس والعقل في تكوين المعرفة الحقة ، فقد انكر « كنت » كل الادلة العقلية والوجودية والكونية ، باعتبار ان الاول يعتمد أساسا على دعوى العلم الضروري والبداهة التي لا يرى العقل في نفسه بدا من

---

(٢٤) Russel, B. op. cit., p. 680. Ency., Britanica, The Article, "Kant"

انظر ايضا : الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ مادة ـ كنت .

ـ كوليه (أزفلد) : المصدر السابق ، ص ٢٦٩ وما بعدها .

التسليم به (Apriori) وان الثاني يعتمد في جوهره على مبدأ « العليه » الذي يبدو واضحا في عالم الطبيعة فحسب ومن ثم فالانتقال بالعليه الى عالم ما وراء الحس ضرب من التجاوز الذي ليس له من مبرر . لذلك فقد هـرع « كنت » بعد ان شك في قدرة العقل النظري الخالص (Pure Reason) في الوصول الى معرفة الله ، هرع الى الدليل الاخلاقي الذي رأى فيه طريقا ينتهي الى معرفة الله ، لا بمعنى انه يمثل برهانا عقليا يرمي الوصول من ورائه الى يقين من نوع نظري ، وانما كان يرى في وضوح انه لا ينتهي الا الى ايمان من نوع عملي محض ، أو الى عقيدة اخلاقية يحترمها العقل النظري ولكن تبقى خارج نطاقه المنطقي ، وقصارى القول هو في نظره برهان يتعلق بالايمان (Faith) أكثر مما يتعلق بالنظر العقلي (Pure Reason) (٢٥) .

والدليل الاخلاقي ، يتخذ احدى صورتين :(٢٦)

أ ـ الاستدلال من وجود « قانون اخلاقي مطلق » الى وجود مشرع اعطى ذلك القانون .

ب ـ الاستدلال من عدم الملائمة بين الفضيلة والسعادة في هذه الحياة ، الى اثبات وجود موجود فيه من الخير ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما .

هذا وقد صاغ كنت الدليلين على الوجه الآتي :

---

(٢٥) الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق ، ص ١٠٦ .

(٢٦) كولبه : المصدر السابق ، ص ٢٤٥ .

الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق : ص ١٠٤ وما بعدها ، وأيضا :
Ency., Bri., The Article, "Theism—The Moral Argument".
The Great Ideas, The Article, God, The Moral Argument, p. 556.

١ ـ ان القانون الاخلاقي هو مجموعة اوامر ونواه اجبارية اجنبية عن نفوسنا ، بل هي متنافرة مع غرائزها النوعية المتأصلة فيها ، أي انها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الإرادات الانسانية بما هو عسير عليها ، ولابد من ان تنعطف بها الغرائز نحو ما يلذها ويسرها ، يقهرها هذا القانون على سلوك يتعبها ويضنيها ، وفي هذا يقول « كنت » ايه أيها الواجب لست أدري في أي أرض نبتّ ، ولأية شجرة كنت الثمرة المنتقاة ، انك لا تقدم الى الانسان ما يسره ويلذ له ، بل تقدم اليه ما يتعبه ويضنيه ، ولكنك في مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته . واذا ثبت هذا كله ، وجب ان يكون ذلك القانون صادرا عن قوة لها من البأس والسلطان ما يجعل اوامرها ملزمة للارادات البشرية الى هذا الحد الذي نشاهده وتلك القوة هي الاله ذاته .

٢ ـ ان تصور الخُلُقية في ذاتها مرتبط بتصور السعادة ارتباطا وثيقا غير قابل البته للانفصال ، وذلك لان القانون الاخلاقي كله يمكن ان يلخص في هذه العبارة التالية : اعمل كل ما يمكن ان يصيرك جديرا بالسعادة . غير انه اذا كان حقا يتعلق بنا ان نعمل ما يصيرنا خليقين بالسعادة ، فان الذي لا ريب فيه هو انه لا يتعلق بارادتنا تحقيق هذه النتائج ، لان السعادة تتوقف على الطبيعة الخارجية من جهة ، وعلى ارادة اناس آخرين من جهة أخرى ، ومع ذلك فلكي لا يكون القانون الاخلاقي من الاوهام العابثة ، ينبغي ان يكون الخير المطلق ممكنا ، أي ينبغي ان الانسجام بين الفضيلة والسعادة يكون ممكن التحقيق ، وهذا يستلزم ضرورة وجود ارادة أعلى من الطبيعة ومن ارادة البشر ، وهما العاملان اللذان قلنا ان السعادة تتوقف عليها ، ولا يمكن ان يحفظ هذا التوازن ويحقق هذه النسبة الا كائن اسمى غير متناه وهو الاله .

الفصل الثالث

التشبيه والتأويل

ملاحظات عامة :

١ – ان التشبيه كفكرة وكفرقة ، « لا يقتصر وجودها على الاديان السامية التي ظهرت بين الشعوب الشرقية » ، كما يدعي بعض مؤرخي الفكر الفلسفي ، بل هي كما يقول الاستاذ Simon Rawidovicz « تيار فكري عام يكاد يوجد في كل الاديان وخاصة البدائية »(١) ، فللشعوب البدائيــة ميل فطري لتشبيه الخالق بالكائن المخلوق . « ومن جهة النظرة التطورية في معالجة الاديان يلاحظ ان الديانات الفطرية ، او ما تعرف بالبدائية ، اكثر تعبيرا عن الهها اذا كانت موحدة ، او آلهتها اذا كانت معددة ، بما ظاهره يفيد المشابهة ، كما يلاحظ ان ارقى الديانات أقلها في ذلك »(٢) .

٢ – ان مشكلة التشبيه – كما سنبين – ظهرت في الفكر الاسلامي في نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني للهجرة ، لا كما يقول الاستاذ مونتكمري واط من ان ظهورها تأخر حتى نهاية القرن الثاني للهجرة(٣) .

---

(1) Simon Rawidovicz. Saaday's purification of the idea of God, p. 139 [An Essay published in Saaday Studies, ed., Edwin. I.J. Rosenthal, Manchester, 1943 .

(٢) البهي (محمد) . الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، الطبعة الثالثة ، ص٦ ، التعليق رقم (١) .

(3) Watt, W. M. Some Muslim Discussions of Anthropomorphism, Glasgow Univ., Orien Soci., Trasactions, No. : 13, p. 1 (1947 — 49) .

٣ ـ ان سبب ظهور المشكلة في الفكر الاسلامي يعود في رأينا ، الى سبب داخلي (خلافا لما ذهب اليه كتاب الفرق الاسلاميين) ومن ذات الاسلام نفسه لوجود مجموعة من الآيات والاحاديث تضيف اليه تعالى صفات خبرية ، تشير اذا فسرت حرفيا الى التشبيه والتجسيم ، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والاحساسيات البشرية ، وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون « ... وردت في القرآن آي اخرى توهم التشبيه مرة في الذات واخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بان الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : اقرؤوها كما جاءت : اي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز ان تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له . وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ، ففريق شبهوا في الذات : باعتقاد اليد والقدم والوجه ، عملا بظواهر وردت بذلك ، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق ، وفريق ذهبوا الى التشبيه في الصفات : كأثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف ، وامثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم »[٤] .

الآيات والاحاديث التي وردت فيها ذكر الصفات الخبرية :

اليد : « يدُ اللهِ فوقَ أيديهم » و « بل يداه مبسوطتان » و « ما منعك ان تسجد لما خلقتُ بيديَّ » و « والسموات مطويات بيمينه » .

الساق : « يومَ يُكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » و « والتفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق » .

الوجه : « كلُّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام »

---

(٤) ابن خلدون . المقدمة ، ص : ٤١٣ (المطبعة التجارية) .

و « أينما تولوا فثمَّ وجه الله » .

العين : « تجري باعيننا » و « ولتصنع على عيني » ، و « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » .

العرش : « الرحمن على العرش استوى » و « ثم استوى على العرش » و « ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية » .

المجيء : « وجاء ربك والملك صفا صفا » و « هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام » .

النزول : قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « اذا كان الثلث الاخير من الليل نزل ربنا الى السماء الدنيا فيقول : هل من داعٍ فأستجيب له ، هل من تائب فأتوب عليه ، هل من مستغفر فأغفر له » .

مذهب السلف في المتشابهات :

١ ـ آمن السلف رضوان الله تعالى عليهم بهذه الصفات الخبرية وأجروها على ظاهرها ، ولم يتعرضوا لتأويلها ولا استهدفوا التشبيه ، « بل اجمعوا على اجرائها كما وردت »[٥] .

٢ ـ اعترفوا بعجز العقل الانساني من ادراك كنه وحقيقة هذه الصفات التي اطلقها الرب تعالى على نفسه الكريمة وقالوا : « ان العجز عن الادراك ادراك »[٦] ، فآمنوا بالظاهر وتوقفوا عنده وعملوا به ، وزجروا من خاض فيه وسأل عنه .

---

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١/١٣٧ (المقريزي ، الخطط ، ٢/١٥٦) ايضا ، محمد عبدة ، رسالة التوحيد ، ص٧ .

(٦) ابن خلدون . المقدمة ، (طبعة بيروت ١٩٠٦) ص٨٣٠ . ايضا . ابن تيمية ، الفتاوي التسعينية ، ٥/٥٣ .

٣ ـ كانوا لا يجادلون في هذه الصفات ولا يناقشونها ، فمن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم انه لم يرد قط ، من طريق صحيح ولا سقيم ، عن احد من الصحابة رض الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء عما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه ـ(ص) بل كانوا جميعا « ينكرون الجدل ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله (ص) ولا يقولون لِمَ ؟ وكيف ؟ لان ذلك بدعة »[٧] .

٤ ـ كانت النزعة الغالبة على اكثرهم « التوقف » في مسائل العقائد والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الولوغ فيه ، « والتسليم والتقليد » لما ورد في القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة . وهذا الموقف السليم كان ـ كما يقول الاستاذ النشار « نتيجة منطقية للنزعة العملية التي تسود الاسلام ، والتي تجعله زاهدا اشد الزهد في المناقشات الجدلية ، فكانت طبيعته طبيعة عملية تتجه نحو تحقيق الافعال الانسانية ، وتحاول قدر الامكان ان تتجنب المسائل الجدلية الاعتقادية »[٨] وهذه النزعة العملية الواقعية هي التي تفسر دوافع تلك الحرب الشعواء التي شنها الفقهاء الأول على الجدل الديني ، وهي التي جعلت مالك بن أنس يقول : « اياكم والبدع » قيل يا أبا عبدالله وما البدع ؟ قال : « اهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه

---

(٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين (نشر هـ . ريتر) ١/٢٩٤ . قارن ايضا . ابن عبد البر . جامع بيان العلم وفضله ، ص١٥٥ . الخطابي معالم السنن ، ٤/٢٩٧ (طبعة حلب ١٣٥٢) .

(٨) النشار (علي سامي) . نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ص٥٣ .

الصحابة والتابعون لهم باحسان »[٩] .

وقد استمر هـذا التيـار خلال القرن الثـاني للهجرة وبعد ظهور مشكلة التشبيه وفرق المشبهة وكان من ابرز ممثليه الزهري (محمد بن مسلم بن شهاب : ت/١٢٤هـ) وسفيان الثوري (ت/١٦١هـ) ومـالك ابن أنس (ت/١٧٩) ، الذي لخص رأيه عندما سئل عن تفسير قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » بقوله : « الاستواء معلوم والايمان بـه واجب ، والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة »[١٠] ، وظل التيار مستمرا في القرن الثالث الهجري ، وصار معتقد اهل السنة جميعا بعد ان ارتبط باسم الامام احمد بن حنبل (ت/٢٤١هـ) وجماعة من اصحابه امثال يحي بن معين (ت/٢٣٣) واسحق بن راهويه (ت/٢٣٣هـ) وصار يعرف بعقيدة « بلاكيف » اي اثبات الصفات الخبرية جملة من غير تشبيه او مقارنة او كيفية تؤدي الى اضافة تصورات جسمانية بشرية الى الله تعالى ، « وكانت العقيدة بصورتها هذه ردا على اشياع التفسير الحرفي من المشبهة والمجسمة من جهـــة واولئك الذين اخترعـوا منهج التأويل من معتزلـة وقدريـة وجهمية »[١١] .

ومع سلامة هذه العقيدة وارتباطها باسم امام اهل السنة (احمد بن حنبل) فانها لم تستمر طويلا لانها تتضمن « الاحالة الى مجهولات لا نفهم مؤداها ولا غاياتها »[١٢] وهاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم

---

(٩) السيوطي : صون المنطق ص٢٣ وما بعدها .

(١٠) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، نشر وتحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص١٨٨ ، ايضا الشهرستاني : الملل والنحل ، ١/١٣٧ .

(11) Wensinck, A.J. The Muslim Greed, cambridge (1933), p. 88. Ency., of Islam The article Ahmad ibn Hanbal .

(١٢) ابو زهرة : ابن تيمية ، ص٢٧٣ .

الاندلسي « مدخلا لطريق ينتهي بالتشبيه »[١٣] ، وهكذا وبعد ظهور الامامين ابي الحسن الاشعري (ت/٣٢٤هـ) ، وابي منصور الماتريدي السمرقندي (ت/٣٣١هـ) ، وتأسيسها للمدارس المتوسطة التوفيقية ، اخذ المتكلمة من اشاعرة وما تريديه[١٤] بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الاسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل ، ولم يشذ عن ذلك الا جماعة من الحنابلة ممن تمسكوا باثبات الظاهر فصاروا يتهمون من قبل الاشاعرة بالتشبيه والتجسيم ومن هؤلاء الزاغوني[١٥] والقاضي ابو يعلى[١٦] وابو

---

(١٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١٦٦/١ .

(١٤) يبدو الامام ابو الحسن الاشعري في كتابه (الابانة عن اصول الديانة ـ المقدمة) حنبليا شديد التعصب فيقول بالاثبات من غير كيفية ويؤكد ضرورة ترك التأويل والتمسك بالظاهر ، ولكنه ترك ـ فيما بعد ـ هذا الموقف وخرج على مذهب « بلا كيف » وأخذ بالتاويل وحمل حملة شعواء على اولئك الذين « جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث في الدين » ، انظر رسالته المشهورة : « استحسان الخوض في الكلام » ص٩٣ . اما الامام (أبو منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي) فالمشهور عنه انه خرج على مذهب السلف في التوقف عند الظاهر وأخذ بالتاويل ، الا انني وجدت له قولا في كتابه المشهور التوحيد (مخطوط . بجامعة كمبردج ، تحت رقم (Add. 3651) يثبت نقيض ما اشتهر عنه ، يقول الامام (الورقة ٣٥ب) « يجب القول بـ الرحمن على العرش استوى » على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل ثم لا يقطع بتأويله على شيء لاحتماله غيره .

(١٥) الزاغوني ، ابو الحسن علي بن عبيدالله المتوفى سنة ٥٢٧ ، كتب رسالة في العقائد عنوانها : الايضاح وقد قيل عنه ، « ان في قوله من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه » انظر : ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ،٨/٤ . ابن الجوزي ، المنتظم ، ٣٢/١٠ . ابو زهرة : ابن تيمية ، ص٢٧٣ .

(١٦) القاضي ابو يعلى (محمد بن الحسين بن الفراء) المتوفي سنة ٤٥٨هـ ، قيل فيه « انه شان الحنابلة شينا لا يغسله ماء البحار » . انظر . ابن العماد الحنبلي ، المصدر نفسه ، ٣٠٦/٣ . الصفدى ، فوات الوفيات ، ٧/٣ . الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ٢٥٦/٢ .

عامر القرشي[17] الذي اشتهر عنه انه وهو يفسر قوله تعالى « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » اراد ان يدفع بحمية بالغة التفسير المجازى فضرب على ساقه وقال : ساق حقيقية شبيهة تماما بهذه ـ واشار الى ساقه »[18] . وقد حمل هذا الافراط في التمسك بالحرفية والنص الامام الحنبلي ابن الجوزي على كتابة رسالته المشهورة الموسومة بـ « دفع شبهة التشبيه » وذلك للدفاع عن مذهب الامام احمد بن حنبل ضد اولئك الذين « يتحرجون من التشبيه ، ويأنفون من اضافته اليهم ويقولون نحن اهل السنة ، وكلامهم صريح في التشبيه »[19] .

وقد قوى هذا التيار في القرن السابع للهجرة على يد الامام تقي الدين ابن تيمية الحراني (ت/٧٢٨) وتلميذه ابن قيم الجوزيه (ت/٧٥١) وصار يعرف بالعقيدة « السلفية » . وقد حاول كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية دفع الشبه التي ألقيت عليه وذلك بايجاد أساس فكري مبني على مبدأ عام يقضي بانه لا ضير من اثبات ظواهر الصفات الخبرية وان ذلك لن يؤدي الى التشبيه ، ما دامت المماثلة منفية وغير واردة بين الله (الخالق) والانسان (المخلوق) كما تشير الى ذلك الآية الكريمة « ليس كمثله شيء » وكما تقضي بذلك احكام العقل أيضا[20] ، وما زال هذا التيار حيا قويا بين عدد من الفقهاء والمتكلمة ممن ينتمون في الغالب الى المذهب الحنبلي .

---

(١٧) ابو عامر القرشي (محمد بن سعدون) أصله من الاندلس قدم بغداد واشتهر بها ، وتوفى فيها سنة ٥٢٤هـ انظر : ابن العماد الحنبلي . المصدر ، نفسه ، ٧/٤ . الصفدى . المصدر نفسه ، ٩٣/٣ . ابن كثير . البداية والنهاية ، ٢٠٢/١٢ .

(١٨) كولدزيهر (اجناس) . العقيدة والشريعة في الاسلام (الترجمة العربية) ص١٠٩ .

(١٩) ابن الجوزي . دفع شبهة التشبيه ، ص٨ .

(٢٠) ابن تيمية . الرسائل ، ٦٥/٤ ـ ٦٩ . كذلك كتابه « شرح العقيدة الاصفهانية » ، ص٤٥ .

اسباب توقف السلف في المتشابهات :

امتنع السلف رضوان الله تعالى عليهم عن الخوض في المتشابهات لاسباب منها :

أولا : المنع الوارد في القرآن الكريم في قوله تعالى « منه آيات محكمات هنّ امُّ الكتاب وأُخرُ متشابهات ، فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله (وقفة لازمة) والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذّكّرُ الاّ أولو الألباب » (آل عمران ـ ٧) . قالوا : فنحن نحترز من الوقوع في الزيغ فنؤمن بها كما جاءت ولا نتعرّض لتأويلها ، ونفوضّ معانيها الى الله تعالى(٢١) .

ثانيا : التأويل أمر ظني بالاتفاق ، والقول في صفات الباري عز وجل بالظن الذي يحتمل الخطأ غير جائز ، فربما اوّلنا الآية على غير مراد الله تعالى فوقعنا في الخطأ بل نقول كما قال الراسخون في العلم : آمنا به كل من عند ربنا ، آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس ذلك من شرائط الايمان .

ثالثا : ان التأويل أمر يختلف باختلاف وجهات نظر المفسرين ومذاهبهم الدينية والسياسية ، فاذا تركنا الامر للتأويل فكأننا فتحنا الباب لتفسيرات مختلفة متباينة ، وذلك امر من شأنه تفريق الامة وهو حرام ، وما يؤدي اليه محرم أيضا ، وفي ذلك يقول ابن رشد « ان الصدر الاول (أي السلف) انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه

---

(٢١) أبو حنيفة : الفقه الاكبر (رقم ٢) ، (منسوب اليه) ص ٤٢ .

(٢٢) الرازي (فخرالدين) . أساس التقديس ، ص ١٨٣ . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٧ .

الاقاويل دون تأويلات فيها ... اما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قلَّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا »[٢٣] .

اختلاف المتأخرين في تحديد مذهب السلف :

ومع وضوح المعالم العامة لمذهب السلف -رض- في المتشابهات ، فان المتأخرين اختلفوا في تحديده ، وظهرت تفسيرات ثلاثة لمذهبهم .

أولا : تفسير الامام الغزالي : يرى الامام بان مذهب السلف قائم على التمييز بين المعاني الظاهرة وهي الحسية التي نراها وهي محالة على الله تعالى ، ومعان اخرى مجازية يعرفها العربي بدافع الطبع والسليقة العربية من غير تأويل ولا محاولة تفسير ، فالسلف على رأيه كانوا يفهمون مجاز اللغة وحقائقها بالفطرة فكانوا يطلقون هذه الصفات الخبرية الا انهم كانوا يقصدون معانيها المجازية المشهور[٢٤] .

ثانيا : تفسير ابن الجوزي الحنبلي : الذي يرى ان مذهب السلف هو التوقف الكامل في المتشابهات فيجرون الصفات الخبرية على ظواهرها ، من غير تأويل (اي بالتفسير المجازى) ولا تشبيه (اي بالتفسير الحرفي)[٢٥] .

ثالثا : تفسير الحنابلة والامام ابن تيمية الحراني : يرى هؤلاء ان مذهب السلف هو اثبات الظاهر مع نفي المماثلة ، وهم يرون ان الصفات الخبرية الفاظ مشتركة تطلق على الله تعالى والانسان ، الا ان الاشتراك في الاسم لا يستوجب التشابه في الحقيقة ، فحقيقة الله المحدِث الخالق غير حقيقة الانسان المحدَث المخلوق ، وما دام التغاير في الحقيقة قائما

---

(٢٣) ابن رشد . فصل المقال ، ص ٢٣ .

(٢٤) الغزالي . الجام العوام عن علم الكلام ص ٨ .

(٢٥) ابن الجوزي : دفع شبهة التشبيه ، ص ٨ .

فلا يمكن المقارنة والمشابهة[٢٦] • وقد رد على اتباع هذا الرأي ابن الجوزي بقوله : ان اثبات الظاهر لا يخلو من امرين ، فأما ان يكون المراد من الظاهر الحقيقة وذلك تشبيه لان الاشارة الحسية اليه جائزة ، أو يكون المراد منه غير الحقيقة وذلك تأويل ، وفي الحالتين فان ذلك ليس بمذهب السلف الذي هو التوقف الكامل من غير جنوح الى التأويل أو سقوط في التشبيه[٢٧] •

فكرة التشبيه ، نشوؤها وتطورها :

يرى كتاب الفرق الاسلاميين : ان فكرة التشبيه ظهرت أولا في صفوف الشيعة الذين اقتبسوها من اليهود لان التشبيه فيهم ـ اي اليهود ـ طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد[٢٨] •

والظاهر ان هذا الرأي يناقض ما تمليه نتائج البحث العلمي ، فهو رأي خاطىء من وجهتين :

أ ـ في انه يفترض ظهور التشبيه في صفوف الشيعة أولا ، وان الفكرة سرت منهم الى فرق المشبهة من أهل الحديث •

ب ـ وفي انه يفترض اثرا أجنبيا لظهور المشكلة ويربط ذلك باليهود ، بدعوى ان التشبيه فيهم طباع •

---

(٢٦) ابن تيمية : الرسائل : ٤/٣٥ ـ ٣٩ •

(٢٧) ابن الجوزي : المصدر نفسه ، ص ٨ •

(٢٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٤١ ، الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص٦٤ • البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ • الخياط المعتزلي (أبو الحسين) : الانتصار ، ص ١٤٤ (كذلك ص ٦) قارن ذلك بما ذكره الاستاذ المرحوم أحمد أمين ، ضحى الاسلام ١/٣٣٧ •

انني أرى خلافا لما ذهب اليه كتاب الفرق ، بان لظهور التشبيه سببا داخليا يتمثل ويتحدد في التمسك بالتفسير الحرفي للآيات والاحاديث التي تضفي على الله تعالى صفات خبرية كاليد والساق والعين والوجه .. الخ ، فاذا ما فسرت هذه الصفات تفسيرا حقيقيا انتهى الامر بتشبيه الله تعالى - تنزه عن ذلك - بالعبد . فاذن لا حاجة لافتراض مؤثر أجنبي بل السبب كما نرى ، هو التمسك بالحرفية وحمل هذه الالفاظ على الحقيقة دون المجاز[٢٩] ، وهو السبب نفسه الذي أدى ، كما يقول الفيلسوف اليهودي الاندلسي موسى بن ميمون ، الى ظهور التشبيه بين فئة من اليهود « هم القرّاؤون » لا كلهم ، حينما تمسكوا بحرفية نصوص التوراة التي توهم بتصورات جسمانية لله تعالى فوقعوا في التجسيم والتشبيه[٣٠] .

اما ان فكرة التشبيه - ظهرت أولا بين صفوف الشيعة ، فذلك أمر يخالف الحقيقة أيضا ، فالتشبيه في رأينا - كما هو واضح من مقارنة تاريخ وفيات رؤساء المشبهة من مختلف الفرق - ظهرت أولا في صفوف فئة من أهل الحديث الذين يعرفون بالحشَوية (او الحشْوية) ثم سرت منهم الى الجماعات الاخرى من شيعة وأهل سنة ، فقد اسرفت - كما يقول الشهرستاني « جماعة من متأخرى السلف في اثبات الصفات وقالوا بوجوب اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف »[٣١] ومما يؤيد ما ذهبنا اليه هو انه في

---

(٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤١٣ (طبعة المطبعة التجارية) .

(٣٠) يقول الاستاذ Simon Rawidovics (المصدر السابق ص١٣٩) « رغم الجهود التي بذلها اشياع التأويل ومناهضي التفسير الحرفي ، فان التشبيه استمر بين اليهود كتيار فكري قوي حتى كادت « اسرائيل » تعني « المشبهة » ، وصار التشبيه « تهمة قومية » الصقت باليهود من قبل كثير من الكتاب النصارى والمسلمين » .

(٣١) الشهرستاني : المصدر السابق ، ج ١ ص ١١٨ .

الوقت الذي اختفى فيه تيار التشبيه الفكري بين الشيعة بعد القرن الرابع الهجري عندما هظمو وتمثلوا المنهج الاعتزالي في التأويل ، استمر تيار التشبيه بين فئة من أهل الحديث المتزمتين في التمسك بظواهر النصوص ممن ربطوا انفسهم تاريخيا باسم الامام أحمد بن حنبل حتى العصور المتأخرة ، وفي ذلك يقول الامام ابن الجوزي « اعلم ان عموم المحدثين حملوا ظاهر ما تعلق من صفات الباري سبحانه على مقتضى الحس فشبهوا ، لانهم لم يخالطوا الفقهاء ، فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى الحكم ، وقد رأينا في زماننا من يجمع الكتب منهم ويكثر السماع ولا يفهم ما حصل »[٣٢] ويؤكد الصفدي ذلك فيعلن ويقول « الغالب في الحنابلة حشوية »[٣٣] ، وقد صارت هذه الفئة في العصور المتأخرة تناصب الاشاعرة والماتريدية العداء لأنتهاجهم اسلوب التأويل ، حتى انهم كادوا يوقعون بالامام الجليل العز بن عبدالسلام الذي كتب في الرد عليهم يقول « والحشوية المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ، احدهما لا يتحاشى اظهار الحشو ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ، والآخر يتستر بمذهب السلف لسحت يأكله أو حطام يأخذه ... ومذهب السلف انما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه[٣٤] .

فرق المشبهة :

١ ـ مشبهة أهل الحديث :

ويسمون بأسماء مختلفة[٣٥] مثل ـ الحشويه المشبهة ، أصحاب

---

(٣٢) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ١١٦ .

(٣٣) الصفدي : الغيث المسجم ، ج ٢ ، ص ٧٢ (مقتبس من : أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ : ص ٧١) .

(٣٤) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٨ ص ٨٨ .

(٣٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣٧ ، الاشعري : مقالات الاسلامين ج١ ، ص٢١٤ ، الجيلي (عبدالقادر) ، الغنية ، =

الحـديث الحشوية ، بعض من ينتحل الحديث ، وهـم كثيرون منهم : مقـاتل بن سليمان البلخي (ت/١٥٠هـ) ، المفسر والمحدث المشهور[٣٦] كَهْمَس بن الحسن التميمي (ت ١٣٩هـ)[٣٧] المحدث الذي عدّله كل من أحمد بن حنبل ويحيى بن معين واعتبروا روايته صحيحة ، مضر بن خالد[٣٨] (ت ؟) ، ابراهيم بن أبي يحيى الاسلمي (ت/١٨٤هـ)[٣٩] ، أحمد الهجيمي[٤٠] (ت ؟) ، وداوود الجواربي (ت ؟) ، ومما روى عنهم قولهم :

ان الله (تنزه عن ذلك) جسم ، وانه جثة على صورة الانسان ، وانه من دم ولحم له أعضاء من يد ورجل ورأس وساق ، وجوزوا عليه الانتقال والنزول والصعود والمصافحة ، وان المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة وقد ورد عن مقاتل قوله « ان ربه سبعة اشبار بشبر نفسه » ، وهو القول الذي الصق فيما بعد بهشام بن الحكم الشيعي ،

= ص٨١ ، البلخي : البدء والتأريخ ج٥ ، ص١٤٨ ٠ ابن عساكر ٠ تبين كذب المفترى ، ص١٤٩ ٠

(٣٦) عن تاريخ حياته ، أنظـر : ابن سعد : الطبقـات الكبرى ج ٧ ، ص ١٠٥ ٠ طاش كبرى زاده ٠ مفتاح السعادة ج ٣ ص ٤٠٣ ٠ ابن خلكان ٠ وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ١٦٥ ٠

(٣٧) عن تاريخ حياته : أنظر : ابن ابي حاتم ٠ الجرح والتعديل ، ج٣ ، القسم٢ ، ص١٧٠ ٠ السمعاني ٠ الانساب ، ص٣٧٧ ٠ ابن حجر ٠ تهذيب التهذيب ، ج٨ ص٤٠٥ ٠

(٣٨) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن الجزري ٠ غاية النهاية في طبقات القراء ص ٢٩٨ ٠

(٣٩) عن تاريخ حياته : أنظر : ابن حجر ٠ المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥٨ ٠ البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ٠

(٤٠) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن حجر ٠ لسان الميزان ج ١ ، ص ٢٢١ ٠ الذهبي ٠ ميزان الاعتدال ج ١ ، ص ٥٧ ٠

وقوله « انه مصمت من اسفله ، مجوف من أعلاه » ، وهو القول الذي الصق فيما بعد بهشام بن سالم الجواليقي • ويروى عن داود الجواربي قوله « اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما بدا لكم » •

٢ ـ **مشبهة الشيعة :** امثال هشام بن الحكم المتوفى سنة **١٧٩** (أو سنة ١٩٠هـ)[٤١] ، وهشام بن سالم الجواليقي (توفي ؟)[٤٢] زعموا ان معبودهم ، جسم ، له نهاية وحد وهو طويل عريض عميق ، وزعموا انه نور ساطع وكالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة • وروى عن هشام بن الحكم انه قال : ان ربه جسم ذاهب جاء ، فيتحرك تارة ويسكن أخرى ، وانه سبعة اشبار بشبر نفسه • ويروى الشهرستاني ما يفهم منه ان هذه الآراء قد لا تكون المعتقد الاصلي لهشام فهو يقول عنه « هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول ، لا يجوز ان يغفل عن الزاماته ، فان الرجل وراء ما يلزم به الخصم ودون ما يظهره من التشبيه »[٤٣] •

٣ ـ **فرقة الكرامية :** اتباع أبي عبدالله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة **٢٥٥**هـ[٤٣] ، وهم طوائف بلغ عددهم اثنتي عشرة فرقة ، ومما اجمعوا عليه قولهم ان الله مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجوزوا الانتقال والتحول والنزول ، ومنهم من قال انه على بعض أجزاء العرش ، وقال بعضهم : امتلأ العرش به ، وصار المتأخرون منهم : الى انه تعالى بجهة فوق ، وانه محاذ للعرش •

---

(٤١) الاشعري ، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٧ • البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٤٨ • الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٤ • ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٩١ • المجلسي : بحار الانوار ج ٣ ، ص ٢٩٠ •

(٤٢) المصادر المذكورة في الرقم (٤١) •

(٤٣) الشهرستاني : المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٢٢ •

التأويل

التأويل كمنهج عقلي يقصد منه ابعاد التصورات التي لا تليق بالالوهية ، وكوسيلة للتقريب ، والتوفيق بين العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي وبين مقتضيات العقل ، ظاهرة دينية ، لها تاريخ طويل في الفكر الانساني العام فقبل ظهور الاسلام بزمن قام علماء الكلام اليهود والنصارى، بمحاولات عقلية شبيهة بتلك التي بذلها فيما بعد علماء الكلام من المسلمين من معتزلة وشيعة واشاعرة من اجل ابعاد كل التصورات الجسمانية التي لا تليق بالالوهية .

اما في اليهودية ، فقد ارتبط التأويل باسم فايلو الاسكندراني (٢٠ق.م – ٥٠م) الذي حاول ان يبعد التصورات الجسمانية التي يمكن ان يؤدي اليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة التي تضفي على الله تعالى صفات خبرية من يد وساق ، ووجه وعين الخ ، واكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازيا وفق قوانين التأويل المجازي التي حدد هو درجاتها بنفسه . وقد حمل « فايلو » حملة شعواء على اولئك الذين يتمسكون بالحرفية والظاهر في تفسير النصوص واصفا اياهم بضيق الافق والادراك « ان ابطأ الاذهان ادراكا وفهما ليرى ان وراء الحرف معنى آخر يبين بالتأويل الحق المجازي »[1] ، واصماً اياهم بالغباوة والالحاد « هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازى ، ليسوا أغبياء فحسب ، بل هم أيضا ملحدون »[2] .

وقد سار على نهجه فيما بعد عدد من لاهوتيي اليهود في العصور الاسلامية ، منهم سعدايا الفيومي (٨٩٢م – ٩٤٢م) صاحب كتاب « الامانات

---

(١) دائرة المعارف اليهودية (بالانكليزية) ، مادة : فايلو . قارن . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ١١٧ .

(٢) بريهيية (أميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندراني (ص ٤١) (طبعة مصطفى البابي الحلبي) .

والاعتقادات » ، والفيلسوف الاندلسي المشهور موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) الذي خصص جزءً مهما من كتابه « دلالة الحائرين » لمعالجة هذا الموضوع وأكد بان العامل الرئيسي وراء ظهور مشكلة التشبيه هو التمسك بظاهر الصفات الخبرية التي ترد في التوراة وتفسيرها بالحقيقة دون المجاز ، وهو اذ يوضح رأيه في الموضوع يقول « هذه الرسالة لها غرض ثان ، وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض ، هذه النصوص التي نصطدم بالكثير منها في اسفار الانبياء دون ان يكون واضحا انها من المجاز - والتي على الضد من هذا - يأخذها الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون ان يرى فيها معاني خفية »[٣] •

واما في المسيحية : فقد ظهر عدد من كبار آباء الكنيسة حاولوا هم أيضا ابعاد التصورات التجسيمية عن الله وذلك بايجاد تأويلات مجازية للنصوص التي لا تتفق اذا ما فهمت حرفيا والتصور الحق للالوهية • ومن هؤلاء الآباء الاوائل للكنيسة : كليمانت الاسكندري (١٥٠م - ٢١٥م) واوريجون (١٨٥م - ٢٥٤م) والقديس اوغسطين (٣٥٤م - ٤٣٠م) وأخيرا يوحنا الدمشقي (٧٠٠م - ٧٥٤م) الذي يعتبر بحق أكبر لاهوتي الكنيسة الشرقية ، والذي عاش في دمشق وكان على صلة بالبلاط الاموي ، واعتبره الكثيرون من مؤرخي الفلسفة الاسلامية المسؤول الاول عن ظهور النقاش العقلي الجدلي في الاسلام • اما اوريجون فقد فسر نصوص الانجيل تفسيرات مختلفة ، « فسرها تفسيرا حرفيا للعامة ، وفسرها تفسيرا أخلاقيا للمتقدمين وتفسيرا آخر رمزيا صوفيا لاهل العقول الفائقة معتمدا في ذلك - على حد قوله - على البصيرة والالهام والتجلي والاشراق »[٤] • واما

---

(٣) Maimonides, M. The Guide for the perplexed, p. 69, Translated from the original Arabic text, by, M. Friedlander, London, 1904.

(٤) البهي (محمد) : المصدر نفسه ، ص ٨٢ •

القديس اغسطين ، فقد جاهد من أجل اقامة الحدود الفاصلة بين ما يجوز تأويله من الكتاب المقدس وبين ما لا يجوز وتحديد شرائط التأويل وأركانه • واما القديس يوحنا الدمشقي فقد أفرد فصلا كاملا من كتابه المشهور « حول الدين الارثدوكسي » للتأويلات المجازية للصفات الخبرية التي ترد في الكتاب المقدس •

اما في الاسلام : فان التأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخيا بالمعتزلة الذين أيقنوا من ان ابعاد التصورات والصفات والاحوال التي لا تتفق وطبيعة الالوهية لا يكون الا عن طريق تأويلها مجازيا ، فقد وجدوا في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصا اذا اخذت حرفيا أدت الى التشبيه والتجسيم وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والاحساسات البشرية • واذ ثبت عندهم بالدليل العقلي ان الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة ، قالوا لابد من صرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية الى معان أخرى مجازية ، لئلا يكون ذلك سببا في الطعن في هذه النصوص ، واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن نفسه في آيات اخر ، وباللغة يجدون فيها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها •

لقد قامت قبل المعتزلة وبزمن جماعة من رجال السلف البارزين امثال « مجاهد المكي » (ت/١٠٢هـ)[٥] و « عطيه الكوفي (أو العَوْفي ت/١١١هـ)[٦] بمحاولات فكرية لتفسير المتشابهات تفسيرا مجازيا له مبرراته في اشتقاقات اللغة العربية وأصولها ، الا ان محاولتهم هذه كان ينقصها الجمع والتنظيم المنهجي فلم تنته الى تكوين اتجاه فكري عام • فيروى عن مجاهد المكي المحدث والمفسر المشهور انه كان من أوائل من

---

(٥) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٣٤٣ • ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ص ٤٢ •

(٦) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن سعد : المصدر نفسه ، ج ٦ ص ٢١٢ • ابن حجر : المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٢٤ •

قرأ الآية الكريمة « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » من غير توقف فاتحا بذلك باب التأويل لمن جاء من بعده[7] .

اما المعتزلة فقد جاهدوا من أجل جعل التأويل المجازي منهجا عاما منسقا لانهم أدركوا ـ كما ادرك غيرهم من علماء الكلام في الاديان الاخرى ـ انه لا سبيل للقضاء على التشبيه كفكرة وكفرقة الا اذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في المتشابهات عن ظواهرها ، الى معان أخرى مجازية مستساغة من غير اخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها . ورغم ما في التأويل الاعتزالي احيانا من تعسف وافراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلا على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها ، فان العمل الذي بدأوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة ، وقد اخذ به ـ مع تعديلات طفيفة ـ عامة المسلمين من شيعة وأهل سنة ، ماتريدية واشاعرة . وفي ذلك يقول الامام الرازي « جميع فرق الاسلام مقرون بانه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار »[8] .

قواعد التأويل ، درجاته ، أصوله :

كان لفتح باب التأويل المجازي في القرآن الكريم آثار مضرة ، اذ أدت الى ظهور تأويلات تعسفية متطرفة ممقوتة وبعيدة عن روح الاسلام وحقائقه ، وغدا التأويل وسيلة لكل صاحب فكرة ومقالة من متصوف منحرف ، وشيعي غال ، وفيلسوف يريد ان يجعل لآرائه الغريبة مكانة في الاسلام ، ليدخل في الدين ما يشاء من آراء غريبة وذلك بتوجيه النصوص توجيها مجازيا بعيدا عما تحتمله هذه النصوص ، فكان ذلك

---

(٧) للوقوف على مثل هذه التفسيرات المجازية من قبل رجال السلف ممن سبقوا المعتزلة في هذا المضمار ، أنظر تفسير الطبري (طبعة القاهرة ١٣٢١) ، ج ٢٩ ، ص ١٠٤ ، ج ١ ، ص ٢٥٣ ، ج ٧ ص ١٨٣ .
(٨) الرازي (فخرالدين) : أساس التقديس ، ص ١٨٠ .

ايذانا بخطر التأويل ودوره الهدام اذا لم يحد له حدود[9] ، ويوضع له قواعد ودرجات ، وقد قام المتكلمون من اشاعرة وغيرهم (امثال الغزالي - الرازي - ابن رشد) بمحاولات للتقليل من خطورة التأويل وذلك عن طريق :

آ - تعريف التأويل والمتشابه .

ب - تحديد ما يجوز تأويله وما لا يجوز تأويله من النصوص ؟

جـ - واذا جاز التأويل فما هي شروطه ، ولمن يجوز ؟

١ - تعريف التأويل والمتشابه :

يقول ابن رشد « التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه ، أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي »[10] .

---

(٩) للوقوف على نماذج من التأويلات التي اعتبرت تعسفية ، وخطرها على العقيدة ، أنظر :

أ - كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام (الترجمة العربية) ص ١٥٧ وما بعدها ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

ب - كولدزيهر : مذاهب التفسير الاسلامي (الترجمة العربية) ص ٢٣٢ وما بعدها ، ٢٩٠ وما بعدها .

جـ - دوزي : مقالة عن الاسلام (الترجمة التركية) ص ٣٣٨ .

د - Arderry, A. J. Revelation and Reason in Islam p. 71.

هـ - Nicholson, R. A. Aliterary History of the Arabs (Cambridge, 1961) p. 220.

(١٠) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٥٨ الرازي : أساس التقديس ، ص ١٨٢ . التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٨٩ .

ولما كان التأويل جائزاً في المتشابه من القرآن والاخبار ، فقد صار من الضروري أولا معرفة ما هو المتشابه وما هو المحكم كيما يفسر الاول منهما تفسيرا مجازيا ويأخذ بالظاهر من الثاني ويعمل به . ومعرفة المتشابه والاتفاق عليه امر صعب في حد ذاته ، فكما يقول الامام الرازي « لم يقع الاتفاق ـ قط ـ بين أهل الفرق على ما هو محكم (فيأخذ بظاهره ويعمل به) وما هو متشابه (فيؤول الى التفسير المجازي) »[11] ، ذلك ان ما كان متشابها في نظر المعتزلي مثلا كان بمثابة المحكم الذي يجب الاخذ بظاهره من غير تأويل في نظر الآخرين ، ومهما يكن الأمر فان هناك اجماعا بين اهل الرأي في الموضوع على تحديد المتشابه كما يلي :

« اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى ، أو لا يكون . فان كان موضوعا لمعنى ولم يكن محتملا لغيره فهو النص ، وان كان محتملا لغير ذلك المعنى ، فاما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر ، واما ان لا يكون ، بل يكون احتماله لهما على السوية . فان كان احتماله لاحدهما راجحا على احتماله للآخر ، كان ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا ، وبالنسبة الى المرجوح مؤولا . واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا ، وبالنسبة الى كل واحد منهما محتملا »[12] .

٢ ـ تحديد ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز :

معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين ، كما يقول الامام الغزالي « بل لا يستقل به الا الماهر الحاذق في علم اللغة ، العارف بأصول اللغة ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجوزاتها ومنهاجها

---

(١١) الرازي : المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

(١٢) الرازي : المصدر نفسه ١٧٩ . الاصفهاني : المفردات ، ص ٢٤٥ . التهانوى : المصدر نفسه ج ١ ص ٧٩٣ .

في ضرب الامثال »[١٣] . وجواز التأويل يستند الى قيام البرهان على استحالة الظاهر ، لذا فصرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع . وقد توصل علماء الكلام الى صوغ قانون يبين ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز ، وبموجب هذا القانون فان المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف[١٤] :

آ ـ ان يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الامر ، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا ، بل يجب الاخذ بالظاهر من قبل الناس جميعا .

ب ـ ان يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا ، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة ، ولكنه لا يعلم انه مثال ، ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي الا بقياسات بعيدة مركبة لا يتوصل اليها الا بتعلم طويل وعلوم جمة ، لا يقدر عليها الا الخاصة من الناس ، وهذا الصنف لا يجوز ان يؤوله الا الراسخون في العلم وليس لاحدهم التصريح به لسواهم .

ج ـ ان يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا أيضا لمعنى آخر خفي ، ولكن من اليسير ان يفهم انه مثال ولماذا هو بذاته مثال ، وهذا الصنف ليس لاحد الاخذ بظاهره ، بل لابد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع .

د ـ ان يكون المعنى الظاهر مثالا ، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال ، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ، ويؤولونه لانفسهم

---

(١٣) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ١٨٨ .

(١٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٦ ، الغزالي : فيصل التفرقة ، ص ١٨٨ .

خاصة ، ويقال للآخرين الذين شعروا انه مثال ، ولكن ليسوا من أهل العلم ، بانه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه .

هـ ـ ان يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي ، ولكن لا يتبين انه مثال الا بعلم بعيد ومتى عرف انه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ، وهـذا القسم من الاحفظ للشرع الا يتعرض لتأويله . ثم بعد التأكد من اجراء التأويل في الاقسام التي يجب أو يجوز تأويلها ، لابد من ملاحظة الشروط التالية :

١ ـ ان نصير الى التأويل اذا أدت النصوص ـ في حالة أخذهـا بحرفها ـ الى التجسيم ، أو جواز النُقْلة أو الكون في مكان على الله ، ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلا ان تنسب اليه .

٢ ـ ان يصار الى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص ، ولهذا يؤكد كل من الغزالي والرازي على « ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره ممتنع »(١٥) .

٣ ـ الا نصـل بسبب التأويل الى معنى يهـدم أساسا من اسس الشريعة ، ولذا اجمع المتكلمة من أهل السنة امثال الغزالي والرازي وغيرهم على « ان التأويل في امر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد ومهماتها لا يكفر صاحبه ، واما ما يتعلق من

---

(١٥) الغزالي : المصدر نفسه ص ١٨٨ . الرازي ـ المصدر نفسه ص ١٨٢ ، وينقل السيوطي عن النسفي في عقائده قوله : « النصوص على ظاهرها والعدول عنها الى معان يدعيها أهل الباطن الحـاد » ، انظـر : الاتقان : الفصل الاول من النوع الثامن والسبعين .

هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع كأن يكون مدفوعا الى ذلك بغلبات الظنون أو الاوهام »[16] .

من يجوز في حقه التأويل ومن لا يجوز :

لما صار التأويل في العصور المتأخرة ، اسلوبا متبعا ومقررا واضطر الى الاخذ به جميع الفرق الاسلامية على اقدار مختلفة[17] أدى ذلك الى ظهور مشاكلات فكرية كادت تنتهي بالفوضى التامة في العقائد الاسلامية ، وهكذا فان تعميم الاخذ بالتأويلات المجازية بين العامة والخاصة من غير نظر الى اختلاف مستويات مدارك الطبقات المختلفة وعقلياتهم ، ادى ـ كما يقول ابن رشد ـ الى « ان قل تقوى الناس ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا »[18] وصير اهل التأويل الناس بتفسيراتهم المتباينة المختلفة الى « شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق »[19] . عند ذلك تنبّه علماء الكلام الى ما في التأويل من خطر وما يصاحبه من تفريق للشمل وتقسيم للامة الى فئات متباغضة متناحرة ، فصاروا يمنعونه بين فئة العوام من الناس وقلّلوا من الخوض في التأويلات المجازية وامتنعوا من صرف الظواهر الا بقدر وحذر ، وقسموا الخلق الى فئتين :

---

(١٦) الغزالي : المصدر نفسه ص ١٩٨ ـ ١٩١ .

(١٧) حتى الحنابلة وكذلك الظاهرية ، اتباع الامامين داود بن علي الاصفهاني وابن حزم الاندلسي ، الذين عرفوا بالتمسك الشديد بظواهر النصوص ، ومن هنا عرفوا بالظاهرية ، صاروا الى التأويل في حالات محدودة ومعينة فصرفوا اللفظ عن ظاهره الى معاني أخرى مجازية ، أنظر على سبيل المثال تفسير ابن حزم الغريب للآية الكريمة « الرحمن على العرش استوى » الفصل ج ٢ ، ص ١٢٥ .

(١٨) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٢٦ وما بعدها .

(١٩) المصدر السابق .

أ ـ فئة عوام الخلق :

قالوا : والحق فيها الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا ، والحذر عن ابداء التصريح في تأويلات لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأسا والزجر عن الكلام ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة أي الاخذ بفكرة التوقف الكامل ، ايمانا بالظاهر من غير تشبيه ولا تأويل(٢٠) •

ب ـ فئة خواص الناس :

وهم النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبغي ان يكون بحثهم بقدر الضرورة وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع •

ثم اختلف المتكلمون في تحديد هذه الفئة ، فيرى الغزالي ان خواص الناس هم ـ المتصوفة ، اهل « الغوص في بحر المعرفة » ممن توصلوا بفضل المجاهدة النفسية الى « معرفة الدُر المكنون والسر المخزون »(٢٠) فهم وحدهم عارفون بأسرار النصوص ومعانيها الخفية • ويرى ابن رشد ان فئة الخواص هم الفلاسفة أصحاب العلوم البرهانية والادلة العقلية الصحيحة فهم وحدهم القادرون على تفهم أسرار الشريعة وادراك معانيها الخفية بما لهم من عقلية فائقة(٢١) •

---

(٢٠) الغزالي : فيصل التفرقة ص ١٨ • الرازي : أساس التقديس ١٨٩ •

(٢١) الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ص ١٦ •

(٢٢) ابن رشد فصل المقال ص ٢٠ ، وكذلك كتابه الآخر ، الكشف عن مناهج الادلة ، ص ١٢٣ •

الفصل الرابع

مشكلة الصفات الالهية

مقدمة عامة :

اتفق المسلمون من فلاسفة ومتكلمين ، على اختلاف مدارسهم من جَهْمية ومعتزلة وأشاعرة وماتُريديّة وحنابلة ، بان الله تعالى متصف بصفات الكمال الثبوتية الواجبة لذاته والتي اطلقها الباري تعالى على نفسه الكريمة ، حتى انه نقل عن الامام ابن تيمية قوله « ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة »[1] ، وهذه الصفات سبع هي : الحياة ، العلم ، القدرة ، الارادة ، السمع ، البصر ، والكلام[2] .

---

(١) دنيا (سليمان) ، محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٧٦/١ (الكتاب يحوى : العقائد العضدية ، ل « عضدالدين الايجي » ، صاحب المواقف ، وشرحها : ل « جلال‌الدين الدواني » ، مع تعليقات الامام محمد عبده ، وسنشير اليه بالعنوان الاول) .

(٢) اما عند الماتريدية من أهل السنة فالصفات ثمان ، لانهم يزيدون صفة التكوين « فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وعند غيرهم هي من صفات الفعل الحادثة ، واستدلوا (أي الماتريدية) على رأيهم من القرآن الكريم من قوله تعالى « هو الخالق البارىء المصور » فوصف ذاته بكونها خالقة ، وذاته ازلية وكلامه ازليا ، فلو كان التكوين حادثا ، لم يكن الله تعالى موصوفا به في الافعال ، فيكون مجازا وكذبا ، تعالى الله عن ذلك : أنظر : الصابوني (نورالدين أبو محمد أحمد بن أبي بكر) ، « الهداية في أصول الدين » مخطوطة الاسكوريال ، رقم ١٦٠٣ ، الورقة ٣١٥ . الماتريدي (أبو منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي) « كتاب =

الا انهم اختلفوا في تحديد العلاقة بين هذه الصفات والذات الالهية ، ذلك ان الفلاسفة المسلمون والجهمية والمعتزلة اعتقدوا : ان اثبات صفات قديمة ازلية على الذات لله تعالى يدخل الكثره والتعدد في الذات الالهية وذلك شرك وكفر ، فانتهى اجتهادهم ونظرهم الى نفي الصفات الالهية ، على اختلاف بينهم في التفسير[٣] ، في حين أثبت علماء الكلام من أهل السنة ـ الاشاعرة والماتريدية ـ لله تعالى صفات قديمة زائدة على الذات واعتقدوا من جانبهم : ان الاثبات لا ينتهي الى تعدد وكثرة[٤] . وهكذا فان الامر لا يخلو عن ان يكـون وجهات نظر واجتهادات مهمـا تباينت واختلفت فانها تلتقي جميعا عند نقطة واحدة هي : محاولة تنزيه الباري وابعاد كل التصورات التي لا تليق بوحدانيته .

ولقد اشتد النزاع بين هذه الفئات في القرون الاولى للهجرة ، واخذت كل فئة تجرح اختها وترميها بالكفر والشرك والزندقة ، لا بل نطرف البعض فانتهج سبل القوة والضغط والاكراه لفرض آرائه ، كما فعـل المعتزلة أيام خلافة المأمون والواثق والمعتصم لما اضطهدوا مخالفيهم من أهل السنه وامتحنوا الفقهاء من اتباع الامام أحمد بن حنبل واخذوهم بالشدة

= التوحيد » مخطوط مكتبة جامعة كمبردج ، تحت رقم Add 3651 ، الورقة ٢٤ ب وما بعدها . النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد) كتاب « تبصرة الادلة » مخطوطة دار الكتب المصرية ، الرقم ٤٢ ب ع : ٢٢٨٧ ، الورقة (٥٨) . وبخصوص التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، واختلاف المتكلمين فيهما ، أنظر : التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ص ١٤٩٠ ، الجرجاني : « التعريفات » ص ٨٩ ، التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ٨٨ ، الغزالي ، « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ٦٦ .

(٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٥ . الصابوني : المصدر السـابق ، الورقة ١٦ وما بعدهـا . الدواني ، « شرح العقـائد العضدية » ، ص ٢٧٩ (محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) .

(٤) التفتازاني : المصدر نفسه ص ٧٩ . الغزالي « المضنون به على غير اهله » ص ٨ (طبعة القاهرة ١٣٠٩هـ) .

والقوة . ثم لما هدأت النفوس ووضحت معالم الافكار انتهى المتأخرون من علماء الكلام الى القول بأن « مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين »[٥] لا بل ان بعضهم صرح كما يذكر الدّوّاني شارح العقائد العضدية ، استحالة ادراك هذه المسألة باستعمال النظر والفكر ، فقال : « عندي ان زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، وامثالها ، مما لا يدرك الا بالكشف ، ومن اسنده الى غير الكشف ، فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري . ولا أرى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسألة »[٦] . ولهذا السبب أيضا ظهرت الدعوة في القرون المتأخرة الى وجوب الامتناع عن الخوض في مسألة الصفات ، لان البحث التفصيلي فيها بعيد عن مقصد الشرع « وطريقة لم يهتد فيها فريق الى مقْنَع »[٧] ، وفي ذلك يقول ابن رشد « فالذي ينبغي ان يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا »[٨] ، ويورد الامام محمد عبده في رسالة التوحيد سببا مماثلا فيقول « فالذي يوجبه علينا الايمان هو ان نعلم انه موجود لا يشبه الكائنات ، أزلي ابدي حي عالم مريد قادر منفرد في وجوب وجوده وفي كمال صفاته وفي صنع خلقه وانه متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه ، اما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية ،

---

(٥) الدواني : المصدر السابق ، ص ٣٣٣ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٦/١٣٨٦ ، ص ٤٢ .

(٨) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص ٥٩ .

وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات المبصرات ، ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف عليها النظار ، وتفرقت فيها المذاهب ، فمما لا يجوز الخوض فيه ، اذ لا يمكن لعقول البشر ان تصل اليه ، والاستدلال على شيء منه بالالفاظ الواردة ضعف في العقل ، وتغرير بالشرع[٩] .

أولا ـ سبب ظهور المشكلة :

اختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد وتعيين سبب ظهور المشكلة في الفكر الاسلامي ، وانقسموا الى فريقين :

أ ـ الفريق الاول : يرى ان المشكلة ظهرت في الاسلام بتأثير اجنبي خارجي ، مع اختلاف في تحديد المصدر .

١ ـ فيرى جمع من هذا الفريق منهم : بيكر وفون كريمر ومكدونالد وولفسون وشاخت[١٠] الى ان المشكلة ظهرت بتأثير من علم الكلام المسيحي الذي امتد أثره الى الفكر الاسلامي عن طريق كتابات القدّيس يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور ابو قرّة . ويستدل هؤلاء على

---

(٩) محمد عبده : المصدر السابق ، ص ٤٢ـ٤٣ .

(١٠) أنظر :

i) Wensinck, A. J. "The Muslim Creed", p. 52.

ii) Von Kremer. "Culturgeschichliche Streifzuge Auf Dem Gebeite Des Islam", Eng. Trans. p. 57.

iii) Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology", p. 146.

iv) Wolfson, A. H. "Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes In The Kalam", J. A. O. S., 1958, p. 73.

v) Schacht, J. "New Sources For The History of Muhammadan Theology". Studia Islamica, No: L, 1953, p. 26.

صحة رأيهم بالتشابه القائم في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين المسيحي والاسلامي ، هذا التشابه الذي لا يمكن - في رأيهم - « ان يكون وليد المصادفات او من قبيل توارد الافكار لانه لا يقتصر على قول واحد او فكرة واحدة بل يظهر جليا في اكثر من جانب »[١١] . يقول الاستاذ مكدونالد « ان القول بان القرآن (الكريم) غير مخلوق ، مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب »[١٢] ، ولذا فان القديس يوحنا الدمشقي كان يرى « ان القول بان القرآن مخلوق بدعة وزندقة »[١٣] . ويرى الاستاذ فِنْسِك أن اهل السنة « في تمييزهم بين صفات الذات وصفات الفعل ، اقتربوا كثيرا الى ما قرّرته العقائد المسيحية بهذا الخصوص »[١٤] .

اما المصادر الاسلامية ، ففيها اكثر من اشارة الى ان المشكلة ظهرت بتأثير من اللاهوت المسيحي فيروى ان المأمون ذكر في كتابه الذي ارسله الى اسحق بن ابراهيم ، رئيس شرطة بغداد والذي طلب فيه منه امتحان الفقهاء الذين اظهروا القول بان القرآن قديم غير مخلوق قوله « ان الناس بقولهم ان القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم : انه ليس بمخلوق ، اذ كان كلمة الله »[١٥] . ويقول الشهرستاني وهو في صدد الرد على قول ابي الهذيل العلاف « الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته واذا أثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها اقانيم

---

(١١) جارالله (زهدي حسن) : « المعتزلة » ، ص ٢٦ .

(١٢) Macdonald, ibid.

(١٣) Tritton, A. S. "Muslim Theology", London, 1947, p. 54.

(١٤) Wensinck, A. J. op., cit., p. 72.

(١٥) الطبري : « التاريخ » ، ج ٣ ، : ٢ ، ص ١١١٨ (طبعة اوربا) .

النصارى »[١٦] . واما المعتزلة فانهم نفوا الصفات وبرروا مذهبهم بدعوى، ان اثباتها يؤدي الى الشرك والتعدد ، كما كانت الحالة عند النصارى حيث ابتوا الأقانيم وانتهى بهم الامر الى الوقوع في التليث »[١٧] .

٢ ـ ويرى جمع آخر من هذا الفريق ، بان المشكلة ظهرت بتأثير اليهودية ، ويزعم هؤلاء بان قول المعتزلة « ان القرآن مخلوق » مقتبس من قول اليهود الذين قالوا ان « التوراة مخلوقة »[١٨] ، ويحاول بعض المؤرخين تحديد هذا الاثر اليهودي وتشخيصه في افراد ، فيروى ابن الاثير « بان اول من نشر مقالة خلق القرآن هو لبيد بن الاعصم ثم اخذ ابن اخته طالوت هذه المقالة عنه وصنّف في القرآن ، فكان اول من فعل ذلك في الاسلام ، وكان طالوت هذا زنديقا فافشى الزندقة »[١٩] . ويروى ابن قتيبة بان « اول من قال بخلق القرآن هو المُغيرة بن سعيد العِجْلي وكان من اتباع عبدالله بن سبأ اليهودي »[٢٠] . وذكر الخطيب البغدادي « ان بشرا المريسي المرجىء المعتزلي ، وأحد كبار الدعاة الى خلق القرآن ، كان ابوه يهوديا صباغا بالكوفة »[٢١] .

٣ ـ ويربط جمع ثالث من هذا الفريق الاثر الاجنبي بالفلاسفة ، فيورد ما يدل دلالة واضحة على وجود صلات فكرية بين المتكلمين ،

---

(١٦) الشهرستاني : « الملل والنحل » ـ على هامش الفصل لابن حزم ، ٦٣/١ . أنظر أيضا ، الاشعري : « كتاب الابانة عن أصول الديانة » حيدر آباد ، الدكن ، ص ٤٩ .

(١٧) التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ٧٨ . الايجي : « المواقف » ص ٣٢ .

(١٨) Tritton, A. S., op., cit., p. 56.

(١٩) ابن الاثير ـ « الكامل في التاريخ » ٤٩/٧ .

(٢٠) ابن قتيبة ـ « عيون الاخبار » ١٤٨/١ .

(٢١) الخطيب البغدادي ـ « تاريخ بغداد » ٦١/٧ .

(٢٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ٦٧/١ .

وخاصة المعتزلة منهم ، وبين الفلسفة اليونانية . يقول الشهرستاني عند الكلام عن مذهب واصل بن عطاء في الصفات « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين . قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين وانما شرعت اصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها الى ردّ جميع الصفات الى كونه : عالما قادراً ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما : اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبّائي ، او حالان ، كما قال ابو هاشم . ومال ابو الحسين البصري الى ردّهما الى صفة واحدة وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة[22] ويقول الشهرستاني في مكان آخر « ابو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة ، فقال : الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه[23] ويقول في نص آخر « ان قول العلاف : الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة ، وقدرته ذاته اقتبسه من الفلاسفة الذين اعتقدوا : ان ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وان الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع الى السلوب واللوازم »[24] . ويقول الاشعري وهو يعرض لرأى المعتزلة في الصفات « ان نفي الصفات يعود الى قول اخذوه (اي المعتزلة) عن اخوانهم المتفلسفة »[25] .

ب ـ الفريق الثاني :

يرى هؤلاء بان ظهور مشكلة الصفات الالهية ، لا بل والنظر العقلي في العقائد باجمعه ، ليس من نتائج الاثر الاجنبي بل كان نتيجة حتمية

---

(٢٣) الشهرستاني : « نهاية الاقدام في علم الكلام » نشره وترجمه الى الانكليزية الفريد كيوم ، ص ١٨٠ . أنظر أيضا الغزالي « المنقذ من الضلال » ص ٣٤ .

(٢٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ١/٦٧ .

(٢٥) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ١/٢٨٣ .

للتطور الفكري داخل الاسلام نفسه ، وان كانت التأثيرات الاجنبية قائمة فانها كانت تالية لظهور المشكلة ، واعانت على تطويرها وتعميقها اكثر من خلقها وايجادها • ويعتقد كل من فنسك وواط ، بان المشكلة ظهرت نتيجة للنقاش الديني الذي دار في صفوف الخوارج بخصوص مشكلة مرتكب الكبيرة ، ذلك النقاش الذي جرهم الى البحث في مشكلة القضاء والقدر ، التي انتجت بدورها ، مشكلة الصفات الالهيـــة • ويعزز هؤلاء رأيهم بقولهم : ان النقاش الذي دار في حلقات الخوارج والذي سبب ظهور هذه المشاكل ، حدث في وقت مبكر كان الفكر الديني الاسلامي اثناءه بعيدا عن التأثر بالمؤثرات الخارجية ، التي لم تكن قد تبلورت وأثرت فيه « ان نموّ الفكر الديني في الاسلام ، ذاتي واصيل ، ولا أثر للمؤثرات الخارجية فيــه[٢٦] •

والذي نصّوبه هو : ان المشكلة ظهرت بتأثير اسلامي مباشر يتمثل في التمسك بحرفية الصفات الخبرية التي وردت في القرآن الكريم ، وحمل تلك الصفات على معانيها الحقيقية دون المجاز ، الامر الذي ادى الى ظهور المشكلة في صورتها اللغوية (Semantic Aspect) وتطورّ هذا الى الشكل الوجودي بالمعنى الفلسفي للمصطلح (Ontological Aspect) والرأى عندى ان أول من تنبه لهذا التداخل بين المرحلتين ، الفيلسوف الاندلسي اليهودي موسى بن ميمون وابن خلدون • يقول موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » ان التفسير الحرفي للصــفات الخبرية ، هو الذي ساق البعض الى الاعتقاد بان الصفات الالهية الذاتية لها وجود زائد على الذات وانها قديمة قائمة بها[٢٧] •

---

(٢٦) أنظر :
Wensinck, A. J. Op. cit., p. 70./Watt. W. M, predestination And Free Will In Early Islam, pp. 38—40.

(٢٧) Maimonides. M. "The Guide For The Perplexed", p. 72.

ويقول ابن خلدون في مقدمته « وردت في القرآن أي آخر توهم التشبيه ، مرة في الذات وأخرى في الصفات ، فاما السلف : فغلبوا ادلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالاتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم « اقرؤوها كما جاءت » اى : آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز ان تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والاذعان له . وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا في التشبيه ، ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه ، عملا بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آى التنزيه المطلق ... وفريق منهم ذهبوا الى التشبيه في الصفات ، كاثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وامثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم »[٢٨] .

ثانيا ـ التطور التاريخي للمشكلة :

يربط كتاب الفرق القول بنفي الصفات الالهية بشخصين هما : الجَعْد بن دِرْهم[٢٩] والجهم بن صفوان[٣٠] . يقول ابن نُباته :

---

(٢٨) ابن خلدون : « المقدمة » ص ٨٣٥ (الفصل الخاص بعلم الكلام) .

(٢٩) الجعد بن درهم ، كان من موالي بني الحكم ، ومن المحتمل ان يكون فارسيا ، وكان مؤدبا لمروان بن الحكم آخر خلفاء بني امية ، ولذا كان يسمى بـ « مروان الجعدي » لانه تعلم منه . اظهر الجعد مقالته في زمن خلافة هشام بن عبدالملك (١٠٥ ـ ١٢٥هـ) فأخذه هشام وارسله الى خالد بن عبدالله القسرى والي العراق يأمره بقتله ، فذبحه خالد صبيحة يوم عيد الاضحى . انظر : ابن نباته « شرح العيون » ص١٨٦ . ابن الاثير « الكامل في التاريخ » ٥/٧٠٤ . ابن كثير « البداية والنهاية » ١٠/١٦ . القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٤ .

(٣٠) جهم بن صفوان الراسبي ، وكنيته أبو محرز ، ويعرف بالترمذي والسمرقندي ، كان كاتبا للحارث بن سريج عظيم الازد بخراسان =

« كان الجعد بن درهم اول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية »[٣١] • ويقول الامام ابن تيمية « اول من قال : القرآن مخلوق ، الجعد بن درهم في سنى نيف ومائة وعشرين ، ثم الجهم بن صفوان • فاما جعد فقد قتله خالد بن عبدالله القسرى ، واما جهم فقد قتل بمرو ، في خلافة هشام بن عبدالملك »[٣٢]• ويقول المقريزي « كان الجهم اول من قال بنفي الصفات في الاسلام ببلاد المشرق ، وانه ظهر بعد عصر الراشدين ، قبل نهاية المائة الاولى من الهجرة »[٣٣] •

لقد اظهر الجعد بن درهم مقالته بدمشق في خلافة هشام بن عبدالملك الذي اخذه وارسله الى خالد بن عبدالله القسرى والى العراق يأمره بقتله ، فلما كان يوم عيد الاضحى ، صلى خالد بالناس وقال في آخر خطبته ، « انصرفوا وضحوا بضحايكم ، يقبل الله منا ومنكم ، فاني اليوم اريد ان اضحي بالجعد بن درهم فانه يقول « وما كلم الله موسى تكليما ، ولا اتخذ ابراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول علوا كبيرا » ثم نزل وحزّ رأسه بالسكين بيده ، واطفئت نار فتنته[٣٤] •

= والذي خرج على الدولة الاموية في أواخر أيامها فقتله سلم بن احوز المازني سنة ١٢٨ بأمر من والي خراسان نصر بن سيار • أنظر الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٩٦ • البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٢٨ • الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٦٨ • الشهرستاني : « الملل والنحل » ١/١٠٩ • القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ص ٨ • ابن الاثير : « الكامل » حوادث سنة ١٢٨ •

(٣١) ابن نباته : « سرح العيون » ، ص ١٨٦ •

(٣٢) ابن تيمية : « الفتاوى » ، ٥/٤٥ ، كذلك/الرسائل والمسائل ، ٣/٢٠ •

(٣٣) المقريزي : الخطط ، ٤/١٨٤ •

(٣٤) ابن نباته : « سرح العيون » ، ص ١٨٦ • ابن العماد : « شذرات الذهب » ، ١/١٦٩ •

اما الجهم بن صفوان ، فهو رأس مدرسة فكرية كبيرة ، كان لها اكبر الاثر في الفكر الاسلامي، فقد اخذ قول الجعد في نفي الصفات الالهية وطورها ، وارتبطت الفكرة باسمه تأريخيا ، حتى صارت الجهمية علما على من ينفي الصفات الالهية ، وقد تطرف الجهم فنفى الاسماء الحسنى ايضا ، ولذا سميت الجهمية « النفاة المحض » ، او « الغالية »[٣٥] ، تمييزا لهم عن المعتزلة الذين اثبتوا عينية الصفات . ولهذا ايضا فقد انكر الفقهاء والعلماء من اهل السنّة قول الجهم ، ونظروا اليه كبدعة وعدّوا الجهمية ضالين وحذروا الناس منهم وذموا من جالسهم وبالغوا في الرد عليهم وكانوا يوصون الى أخلافهم بان لا يسلموا عليهم ولا يعودوهم ان مرضوا ، ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا .

قال الامام ابو حنيفة اتانا من الشرق رأيان : جهم المعطّل ، ومقاتل ابن سليمان المشبّه . افرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال : انه تعالى ليس بشيء . وافرط مقاتل في التشبيه حتى قال : ان الله على صورة

---

(٣٥) ابن تيمية : « مجموعة الرسائل والمسائل » ، ٢٦/٣ . أنظر أيضا : « الفتاوى » ، ٣٩/٥ ، حيث يقول « التجهم والرفض هما اعظم البدع ، أو من اعظم البدع التي احدثت في الاسلام ، ولهذا كان الزنادقة المحضة مثل الملاحدة من القرامطة ونحوهم انما يتسترون بهذين : « بالتجهم والتشيع » ومن اقدم الكتب التي ألفت في الرد عليهم كتاب « الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة » لابن قتيبة الدينوري ، وكتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » للامام أحمد بن حنبل ، وكتاب « الرد على الجهمية » للدارمي . وكان الامام أحمد بن حنبل شديدا على من يقول بخلق القرآن ، فلما سمع ان داوود الاصفهاني الظاهري (أبا سليمان داوود بن علي بن خلف توفى سنة ٢٧٠هـ ، مؤسس المذهب الظاهري ، وأول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس ، أنظر الفهرست ، لابن النديم ، ص ٣٠٣) يروج مقالة ان القرآن محدث ، انكره وشدد في النكير عليه ، أنظر : ابن تيمية : الفتاوى ٥١/٥ .

انسان[٣٦] .

لقد بنى الجهم فكرته في نفي الصفات على ركنين هما :ـ

أ ـ لغوي : قال الجهم : المماثلة هي الاشتراك في الاسم ، لذلك كان يقول : لا اصف الباري تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره : كشيء ، موجود ، حيّ ، عالم ، مريد ، ونحو ذلك[٣٧] .

ب ـ فلسفي : كان الجهم جبريا ، فنفى القدرة الانسانية

---

(٣٦) الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٢٩ . ابن حجر : « تهذيب التهذيب » ، ١٠/١٠ . ابن الجوزي : تلبيس ابليس ص ٨٣ . الملطي : التنبيه والرد ، ص ٧٧ .

(٣٧) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ١/٢٨٠ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٢٨ . الشهرستاني : « الملل والنحل » ١/١٠٩ . الاسفراييني : التبصير في الدين ص٩٦ (اختلف المتكلمون في تعريف المماثلة ، فالجهم بن صفوان ، كان يقول : ان المماثلة تثبت بالاشتراك بمجرد الوصف والتسمية ، حتى امتنع عن تسمية الله شيئا موجودا وحيا وعالما نفيا للمماثلة بين الله وخلقه . وقالت المعتزلة المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الاوصاف ، فان للعلم مثلا ثلاثة أوصاف : الوجود والعرض والعلم ، فالوجود اعم الاوصاف والعرض اوسطها والعلم اخصها لانه يماثل العلم من حيث كونه علما ، لا من حيث كونه موجودا وعرضا ، ولهذا امتنعوا عن وصف الله بصفات قديمة ، لان القدم عند الله اخص اوصاف الباري تعالى ، اما عند اهل السنه : فالمماثلة تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو قلنا في وصف واحد لا تثبت المماثلة ، مثال ذلك ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث ومتجدد في كل زمان ، ولو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود لذاته دائما أيضا من الازل الى الابد ، فلا يكونان مثلين ، لذا قالوا : حد المثلين : ان يجوز على احدهما من الاوصاف ما يجوز على الآخر . انظر : الصابوني : البداية ، مخطوطة ، الاسكوريال ، الورقة ١٠ب . الماتريدي : كتاب التوحيد ، مخطوطة ، كمبردج ، الورقة ٢٢ب . ابن تيمية : الفتاوى ٥/٢٦ . الغزالي : المضنون الكبير ، ص ٩ .

والاستطاعة ، فليس للانسان عنده قدرة ، ولا اختيار ، فهو مجبر في افعاله، والله يخلق فيه الافعال كما يخلقها في الحيوان والجماد ونسبتها الى الانسان مجاز فلا فعل ولا عمل لاحد غير الله ، وانما تنسب الاعمال الى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى ، من غير ان تكونا فاعلتين مستطيعتين لما وصفتا به . ولذلك اثبت الجهم لله تعالى صفة القدرة والخلق والايجاد ، لانه لا احد من خلقه يوصف بالقدرة والخلق والايجاد[٣٨] .

ثالثا : تطور الفكرة على أيدي المعتزلة :

ترتبط مدرسة المعتزلة بشيخها والمقدّم فيها واصل بن عطاء[٣٩] . ويعتبر واصل اول من نفى الصفات الالهية من المعتزلة ، لان اثباتها في رأيه يؤدي الى الشرك . ويقول الشهرستاني « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين قال : ومن اثبت معنى او صفة قديمة فقد اثبت

---

(٣٨) هذا السبب نفسه الذي حمل فايلو اليهودي ، وغيره من فلاسفة الافلاطونية الحديثة ، على الامتناع عن وصف الباري تعالى بالصفات التي يمكن ان تطلق على احد من خلقه ، واثبت لله تعالى صفة القدرة فحسب لانه : لا احد يفعل ولا احد من الخلق يوصف بالفعل وبالقدرة على الخلق والايجاد .

أنظر : The Jewish Ency., The Article, Philo .

(٣٩) واصل بن عطاء وكنيته أبو حذيفة ويلقب بالغزال ، وهو من الموالي ، لم يكن غزالا لكنه كان يلزم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن ، وكان يعجبه ذلك ، ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٣١هـ وكان واصل يلازم مجلس الحسن البصري ويظنون به الخرس من طول صمته » راجع المبرد : الكامل ص ٥٤٧ . ابن خلكان : وفيات الاعيان ٢/٢٥٢ . ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٨ . الشريف المرتضى : غرر الفوائد ودرر القلائد (تحقيق أبو الفضل ابراهيم) ١/١٣٩ .

الهين »[٤٠] . والظاهر من اقوال واصل ان موقفه كان سلبيا فلم يحاول تبرير موقفه بالادلة ، وانما صاغ الالوهية ، كما يقول الاستاذ مكدونالد في صورة « وحدانية مبهمة »[٤١] . اما المعتزلة من بعده ، فقد اخذوا يطالعون كتب الفلسفة القديمة وتوسعوا في هذه المسألة ، وتوصلوا الى نتائج وحلول اخرى وقد اتخذ النفي عند شيوخهم صورا مختلفة ، اشتهر منها صورتان :

أ ـ التفسير السلبي : ادخل التفسير السلبي للصفات في الفكر الاسلامي اثنان من علماء الكلام سبقوا المعتزلة في هذا المضمار ، وهما ضرار ابن عمرو ، والحسين بن محمد النجار . ويعتقد الباحثون قدامى ومعاصرين بان فكرة التفسير السلبي للصفات مستمدة من الفلسفة اليونانية والافلاطونية المحدثة على الخصوص . فيذكر الشهرستاني ان الفلاسفة كانوا يرون ان الصفات سلوب ، فالقديم معناه نفي الاولية ، والغني معناه نفي الحاجة[٤٢] ، ويقول في مكان آخر افلاطون ذكر في النواميس (اي القوانين) « ان الله تعالى انما يعرف بالسلب ، اي لا شبيه له ولا مثال[٤٣] . وفي الحقيقة فان اول من ادخل التفسير السلبي للصفات الالهية في الفكر الديني عامة ، هو البْاينوس (Albinus) ، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد ، واعتبر الممهد الاول لظهور الفلسفات التوفيقية في صورة الافلاطونية الحديثة . وكان البانيوس ، استاذا لجالينوس ، ومن اشهر كتاباته ، رسالته عن الصفات الالهية (Incorporeal Qualities) »[٤٤] .

---

(٤٠) الشهرستاني : الملل والنحل ١/٥٧ .

(٤١) Macdonald, D. B. op. cit., p. 136.

(٤٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٦٦ .

(٤٣) الشهرستاني : المصدر السابق ٣/٤ .

(٤٤) Ency., Britanica, The Article, "ALBINUS".

انظر ايضا :

Wolfson, H. A. "Albinus and Plotinus on Divine Attrihutes'.' Harvard Theological Review, No : 45, p. 115 (1952) .

واستمد الفكرة منه فلاسفة الافلاطونية ، وخاصة افلوطين (Plotinus) الذي بشر بها في كتابه المشهور « التاسوعات (Enneads) »[٤٥] ، ومن افلوطين سرت الفكرة الى ديونيسس الأريوفاغي (Dionysius The Areopagite) ، الذي اشتهر بانه عاش في القرن الثاني للميلاد وكان اول بطريارك لاثينا ، وفي القرن التاسع للميلاد انتحل شخصه القديس « دينس » في فرنسا . اما الحِكَم والكتابات المنتحلة باسمه ، فالغالب في الظن انها من يراع ، لاهوتي مسيحي شرقي عاش في سورية وكان له اتجاه افلاطوني واضح مع ميل الى المذهب اليعقوبي القائل بالطبيعة الواحدة للمسيح . وصارت هذه الكتابات المنتحلة باسمه يشار اليها عادة (Pseudo—Dionysius)[٤٦] . وكان فايلو الفيلسوف اليهودي وأحد اركان الافلاطونية الحديثة ، من اشهر الداعين الى تفسير الصفات الالهية تفسيرا سلبيا ، وقد اقام منهجه على ادلة فلسفية ونقلية ايضا مستمدة من الكتاب المقدس ، تلك الادلة التي تنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق[٤٧] ومن فايلو استمد آباء الكنيسة المتأخرون الفكرة فكان يوحنا الدمشقي (John of Damuscus) يقول : ان لله ماهية لا يعرفها غيره لذا فاننا لا نستطيع ان نحدّ الله تعالى او ندرك طبيعته ، ومن ثم فلا يمكن وصفه

---

(٤٥) Wolfson, A. H. Op. cit., p. 115.

(٤٦) عن حياة ديونيسس الآريوپاغي ، أنظر على التوالي :
i) Russel. B. "History of Westren Philosophy, pp 398—9.
ii) Ency., Britanica, The Article, "Dionysius".
iii) Wolfson, A. H. "Negative Attributes In The Church Fathere" Harvard Theological Review, No: 48, 1953, p. 143.

(٤٧) The Jewich Ency., The Article, "PHILO"
Wensinck, A. J. op., cit., p. 70.

الا بالسلوب ، فاذا قلنا انه تعالى خير فالمعنى انه لا يفعل الشر[٤٨] .

اما في الاسلام فقد كان ضرار بن عمرو اول من انتهج طريقة التفسير السلبي للصفات فكان يقول : معنى قولنا : الباري تعالى عالم قادر ، انه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر الصفات[٤٩] ، واما الحسين بن محمد النجار فكان هو الاخر يقول : معنى قولنا : ان الله لم يزل جوادا : ان البخل منفي عنه ازلا ، وانه لم يزل متكلما : انه لم يزل غير عاجز عن الكلام ، وانه لم يزل مريدا : انه غير مستكره ولا مغلوب[٥٠] . اما شيوخ المعتزلة ، فقد اخذوا التفسير السلبي ، وصاغوه في صور متعددة ، فأبو الهذيل العلاّف[٥١] ، كان يقول : اذا قلت ان الله

---

(٤٨) أنظر زهدي حسن جارالله : المعتزلة ، ص ٢٧–٢٨ وأيضا :
(i) Wensinck. op. cit., p. 72.
(ii) Wolfson, Negative Attributes, p. 147.

(٤٩) الملطي : « الرد والتنبيه » ، ص ٣٠ . الاشعري : مقالات الاسلاميين ١/٢٨١ . البغدادي : الفرق ص ٢٠١ . الشهرستاني : الملل والنحل ١/١١٤ .

(٥٠) الاشعري : مقالات الاسلاميين ١/٢٨٣ . البغدادي : الفرق ص ١٩٥ . الملل ١/١١٢ .

(٥١) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي ، كان مولى لعبدالقيس ، ولد سنة ١٣١ على ما يذكر الخياط (في الانتصار) أو سنة ١٣٤ ، على ما يذكر الكعبي ، وكما اختلف في ميلاده ، اختلف في وفاته : فقيل توفى سنة ٢٣٥ وقيل في أيام الواثق (٢٢٧ – ٢٣٢هـ) ، نشأ بالبصرة وبقي فيها حتى سنة ٢٠٤هـ ثم ذهب الى بغداد بدعوة من الخليفة المأمون ، وتوفى بسامراء . قال عنه ابن المرتضى في طبقاته : كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين . ويقول عنه ابن النديم : اخذ الكلام عن عثمان بن خالد الطويل ولم يلق واصلا ولا عمرا . ويقول عنه الاستاذ الدكتور النشار : ونحن نستطيع ان نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع ، بل الممثل الاول للفلسفة =

عالم ، اثبت له علما هو الله ، ونفيت عنه الجهل . واذا قلت : الله قادر ، اثبت له قدره هي الله ، ونفيت عنه العجز . واذا قلت : الله حيّ ، اثبت له حياة هي الله ونفيت عنه الموت وهكذا في سائر الصفات(٥٢). اما النظّام(٥٣) فكان يقول ، معنى قولنا : ان الله عالم ، اثبات ذاته ، ونفي الجهل عنه . ومعنى قولنا : ان الله قادر ، اثبات ذاته ، ونفي العجز عنه . ومعنى قولنا : ان الله حيّ اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات(٥٤) .

= الاسلامية اطلاقا ، أنظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص٤٤ . ابن النديم ، الفهرست ، ص ٥٦ . السيد المرتضى ، الغرر والدرر ١/١٧٨ – ١٧٩ . الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ص ٨٩ .

(٥٢) الاشعري : المقالات ، ١/١٦٥ ، ٢/٤٨٥ .

(٥٣) ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام البصري ، يكنى بابي اسحق ، كان مولى الزياديين من العبيد ، وهو ابن اخت العلاف وعنه اخذ الاعتزال ، توفى سنة ٢٣١هـ . روى عنه انه كان لا يقرأ ، وقد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه الاشعار والاخبار واختلاف الناس في الفتيا . قال الجاحظ عنه : ما رأيت أحدا اعلم بالكلام والفقه من النظام ، وقد اعتبره ابن حزم وابن نباته « اعظم رجال المعتزلة اطلاقا » . ويقول عنه الدكتور النشار (النظام أكبر شخصية فلسفية في العالم الاسلامي اطلاقا ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفي دقيق) ، ويقول عنه المستشرق الاستاذ نيبرج « وانا أميل الى القول بانه لم يكن في التأريخ احد نجح نجاح النظام في ابطال كلام الثنوية واسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الادنى » . أنظر ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٠ . ابن النديم : الفهرست ، ص ٦٠ . نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ، ص ٥٨ . النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١١٥ . زهدي حسن جارالله : المعتزلة : ص ١٢٠ . واوسع مصدر عن النظام وآرائه الفلسفية هو كتاب الدكتور عبدالهادي أبو ريده (النظام وآراؤه الفلسفية) .

(٥٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ١٦٦ ، ص ٤٨٦ .

واذا قارنا بين قولي العلاّف والنّظام وجدنا مع الاتفاق بينهما على نفي الصفات الالهية عن طريق تفسيرها تفسيرا سلبيا ، فرقا جوهريا بينهما. فالعلاف بقوله هذا ، لا ينفي وجود الصفات كليا بل هو يثبت صفة هي عين الذات فلا يجرد الذات من الصفات كليا ، وهو يهدف من هذا الى القول بان « الحمل في مثل هذه القضايا ليس حملا حقيقيا يثبت معنى زائدا على الذات ، اي ان حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيئان هما الصفة وذات الله ، بل هناك شيء واحد هو الذات وهو الصفة ، واذن يكون هذا الحمل اعتباريا لا حقيقيا[55] ويفسر هذا الشهرستاني اذ يقول « وابو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة ، فقال البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه ، ولكن لا يقال نفسه علم ، كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول[56]، اما النظام فان قوله اكثر انطباقا على رأى الفلاسفة الذين جردوا الذات من الصفة وقالوا : ان الذات تقوم مقامها باعتبار انها موجودة . فارسطو ـ كما يذكر الشهرستاني كان يقول « ان الله حيّ بذاته ، باق بذاته ، عالم بذاته ، وانما ترجع جميع صفاته الى ما ذكرنا من غير تكثر ولا تغير في ذاته »[57] ، وهذا التفسير لاختلاف الصفات الذي قدمه ارسطو هو نفس التبرير الذي قدمه النظام ، الذي كان يقول « ان صفات الله اختلفت لا لاختلاف في ذاته وانما لاختلاف ما ينفى عنه من المتضادات ، كالجهل والعجز والموت ، اما ذاته : فواحدة لا اختلاف

---

(٥٥) الغرابي (علي مصطفى) : « أبو الهذيل العلاف » ، ص ٤٠ .
راجع أيضا :
Wolfson, H. A. "Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes In The Kalam, p. 73.

(٥٦) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٦ .

(٥٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، ٤٤/٣ . راجع بحث « ولفسون » الآنف الذكر ، ص٧٥ .

فيها[58] .

ب ـ نظرية الاحوال :

اختلف المتكلمون في « الاحوال » نفيا واثباتا وذلك بعد ان احدث ابو هاشم بن الجبائي[59] رأيه فيها فما كانت المسألة ـ كما يقول الشهرستاني ـ مذكورة قبله اصلا ، فاثبتها هو ، ونفاها ابوه ابو علي الجبائي ، واثبتها القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأى فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه ، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحابه رضي الله عنهم، وكان امام الحرمين من المثبتين في الاول والنافين في الاخر[60] . اما متكلمة الشيعة فقد هاجموا نظرية الاحوال وانتقدوها ، فكان الشيخ المفيد يقول « هو قول فارق به (اي الجبائي) سائرا اهل التوحيد ، وارتكب اشنع من مقال اهل الصفات[61] وكان يقول : ثلاثة اشياء لا تعقل : اتحاد النصرانية وكسب النجارية وأحوال البَهْشَمية[62] . وذكر ابن المطهر الحلي (ت/٧٢٨هـ) في كتابه « الباب الحادي عشر » ان نظرية الاحوال « ضروري البطلان لان الشيء

---

(٥٨) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٤٨٦ .

(٥٩) أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب (ابي علي) الجبائي من رجال الطبقة التاسعة المعتزلة كان رئيسا لمعتزلة البصرة بعد أبيه واستاذا للامام الشيخ ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، مؤسس مدرسة أهل السنة ، واليه تنتسب احدى فرق المعتزلة « البهشمية » توفى سنة ٣٢١ ، أنظر ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٩٤ .

(٦٠) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٣١ . أنظر أيضا : الباقلاني ، كتاب التمهيد ، ص ١٥٣ حيث يستدل على نفي الاحوال : امام الحرمين الجويني : الارشاد : ص ٨٠ فصل « في اثبات الاحوال والرد على منكريها » .

(٦١) المفيد (أبو عبدالله) ، أوائل المقالات ، ص ١٨ .

(٦٢) المصدر السابق : ص ١٩ .

اما موجود او معدوم اذ لا واسطة بينهما »[٦٣] .

اما ابو هاشم الجبائي : فكان يفسر الصفات الالهية على اساس انها احوال فكان يقول « اذا قلنا ان الله عالم : اثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا ، واذا قلنا : ان الله قادر اثبتنا حالة خاصة ، هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا وهكذا في سائر الصفات[٦٤] ، وتأتي فوق هذه الاحوال ، « حالة اخرى عامة توجبها كلها »[٦٥] . وكان الجبائي يقول : ان هذه الاحوال لا نقدر على معرفتها على انفراد ، فهي على حيالها لا موجودة ولا معدومة ، لانها لو وجدت لصارت قديمة مثل الذات ، وهذا يعني تعدد القدماء وهو شرك . ولا معدومة لان المعدوم في رأيه شيء . ولا هي معلومة بانفرادها لانها لو علمت لصارت اشياء ايضا ، لان من رأيه انه : لا تعلم الا الاشياء والذوات . ولا هي مجهولة ولا قديمة ، لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في اخص الاوصاف (القدمية) ، والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فتصبح آلهة ، ولا حادثة ، لانها لو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث . فالاحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات ، فهي لا تدرك على انفراد الا بعلاقتها مع الذات فقط ، فقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله ، كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينظم اليه جوهر آخر[٦٦] ، ويصوغ الجويني دليل الاحوال في الصورة الآتية فهو يقول « ان من علم بوجود الجوهر ولم يحط علما بتحيّزه ، ثم استبان تحيّزه ،

---

(٦٣) ابن المطهر الحلي : الباب الحادي عشر ، فصل الصفات .
(٦٤) الشهرستاني : الملل والنحل ٨٥/١ .
(٦٥) الشهرستاني : « نهاية الاقدام » ، ص ١٣٣ .
(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٣٣ . البغدادي : الفرق ص ١١٧ . الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص٨١ . الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٤٤ .

نقد استجد علما متعلقا بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، واذا تقرر تغاير العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من امرين : اما ان يكون هو المعلوم بالعلم الاول ، واما ان يكون زائدا عليه ، وباطل ان يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الاول لأوجه منها : ان العاقل يقطع عند الاتصاف بالعلم الثاني ، انه احاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه اولا ، ويجوز تقدير الجهل ، بالتحيز مع العلم بالوجود فلو كان يحيز الجوهر وجوده لاستحال ذلك كما يستحيل ان يعلم الموجود من يجهله في حالة واحدة(٦٧) .

المذاهب العامة في تفسير الصفات

اولا تفسير الفلاسفة :

اجمع فلاسفة الاسلام ، امثال ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، على نفي الصفات الالهية نفيا تاما(٦٨) لأن اثباتها في نظرهم يوجب التعدد ويدخل الكثرة في الذات الالهية ، فقالوا : ان الذات الالهية من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه ، علم، ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته : ذاته ،

---

(٦٧) الجويني : الارشاد ، ص ٨١ .

(٦٨) لذلك سمي مذهبهم « النفي المحض » وسموا هم « غالية الجهمية » يقول ابن تيمية عنهم هم « الذين ينفون أسماء الله وصفاته وان سموه بشيء من أسمائه الحسنى ، قالوا هو مجاز ، فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ، وكذلك وصف العلماء حقيقة قولهم ، كما ذكره الامام أحمد بن حنبل في « الرد على الزنادقة الجهمية » وفي مكان آخر يقول « هذا هو قول القرامطة الباطنية النفاة للاسماء حقيقة » (أنظر الفتاوى ، ٤١/٥) ويردد الصابوني في « الهداية » مخطوطة الاسكوريال الورقة ١٤ ، نفس هذه التهمة فيقول « وانكرت الفلاسفة الباطنية كون الله حيا عالما قادرا على التحقيق فزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله . أنظر أيضا ، الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٤ .

كان عالما بذاته ، وكونه مبدأ صدور الفعل والاثر بالاختيار عنه فهو قدره ، وهكذا يقال في سائر الصفات ، وقالوا : ان هذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات مغايرة للذات • فنحن نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا ، تقوم فينا ، وهو تعالى لا يحتاج اليها بل ذاته تكشف الاشياء عليه • اي يترتب على ذاته ما يترتب على تلك الصفات ، لو كانت موجودة[٦٩] ، ولذلك قيل عن رأى الفلاسفة : « محصول كلامهم نفي الصفات ، واثبات غاياتها ونتائجها »[٧٠] •

فالفلاسفة يرون ان الصفات ليست معاني قائمة بذات الله تعالى ، زائدة عليها ، بل هي ذاته ، وقولهم هذا ينتهي الى انكار وجود الصفات ونفيها نفيا تاما ، وهكذا جعلوا الالوهية : فكرة مجردة لا مضمون فيها ، هي اشبه بالعدم منه بالوجود ، وصدق الفخر الرازي اذ يقول : المشبّه يعبد صنما ، والمعطّل يعبد عدَما •

دليلهـــم :

أولا : قالوا ، ان كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فاما ان (١) يستغنى كل واحد عن الاخر في وجوده او (٢) يفتقر كل واحد الى الاخر ، او (٣) يستغني واحد عن الاخر ، ويحتاج الاخر •

فان فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا وجود[٧١] ، وهو التثنية

(٦٩) الدواني : شرح العقائد العضدية (ص ٢٧٩ ـ من كتاب : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) أنظر أيضا الغزالي : مقاصد الفلاسفة (فصل في صفات الاول ، ص ٢٢٣) تحقيق سليمان دنيا ، سلسلة ، ذخائر العرب رقم ٢٩ •

(٧٠) الدواني : المصدر السابق ، ص٩٩ •

(٧١) القسمة الثنائية للوجود ، فكرة ارسطية ، تمثل في مجموعها دليل الحدوث المشهور المعروف عند الفلاسفة بالدليل الكوني الذي =

المطلقة ، وهو محال . واما ان يحتاج كل واحد منهما الاخر ، فلا يكون اي واحد منهما واجب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود : ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى الغير فذلك الغير علته ، اذ لو رفع ذلك الغير لأمتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاتـه بل من غيره . وان قيل : احدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتـاج معلول ،

= ينتهي الى اثبات وجود الخالق (واجب الوجود المحرك الذي لا يتحرك) من تغير الممكنات وانتقالها من حال الامكان (Potentiality) الى حـال الحدوث الفعلي (Actuality). هذا الانتقال الذي هو حركة ، والحركة لابد لها من محرك ، والمحركات لا يمكن ان تتسلسل ، فلابد من التسليم بوجود « المحرك الذي لا يتحرك » لان الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود ، هو القابل لان يجب ويقـع ، واذا وجب ، كـان وجوبـه أو وقوعه من غيره ، لان حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته ، وجب ان يتصوره العقل واقعا من أول الامر ، لان ما بـ « الذات لا يتخلف » ففرض انه قابل لان يقع ، مع فرض ان حركة وقوعه من ذاته : خلف وتناقض ، وان كانت حركته من غيره فهو محتاج في وقوعه ووجوبه الى هذا التغير ، فالممكن الوجود بتعبير آخر هو المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقي من حال الى حال . اما « واجب الوجود » فهو المقابل « لممكن الوجود » المغاير له . والعقل يتصوره بالضرورة عند تصوره الممكن لان انتقال الممكن من حال « القابلية » الى حال « الوقوع الفعلي » يستدعي حركة ، والحركة ليست ذاتيـة له ، كما تقـدم في خصائصه . لابد ، اذن تكون من امر خارج عنه . واذا فرض هذا الامر الخارج عنه من نوعه ، أي ممكن أيضا ، لزم ما لزم في الممكن الاول ، وقيل في شانه هنا ما قيل في شان ذلك هناك ـ وهكذا حتى ينتهي الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له او دور ، واما الى تصديق بوجود امر آخر ليس من نوع ممكن الوجود أنظر : ارسطو : كتاب الطبيعة ، تحقيق عبدالرحمن بدوي ، ص ٨٤٦ . ابن سينا : النجاة ، المقالة الاولى من الالهيات ، صفحة ٣٦٦ . الجويني (امام الحرمين) الارشـاد ص ٢١ (استحالة عـدم القـديم) . محمد البهي : « الجانب الالهي من التفكـير الاسلامي » ، ص ٢٧٦ . الدكتورة أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٢ .

والواجب الوجود هو الاخر (اي غير المحتاج) ، ومهما كان معلولا ، افتقر الى سبب ، فيؤدى ان يرتبط واجب الوجود بسبب[٧٢] .

ثانيا :

قالوا ان القدرة فينا ليس داخلا في ماهية ذاتنا بل هي عارض ، واذا اثبت هذه الصفات للاول (اي لله تعالى) لم يكن ايضا داخلا في ماهية ذاته ، بل كان عارضا بالاضافة اليه ، وان كان دائما له ، ورب عارض لا يفارق او يكون لازما لماهية ، ولا يصير بذلك مقوما لذاته ، واذا كان عارضا كان تابعا للذات ، وكان الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود[٧٣] ، وبتعبير آخر ، اذا كانت الصفات اضافية ، فان هذه الاضافة تجعلها عارضة ، بمعنى انها لم تكن ثم صارت ، وذلك من سمات الحدوث ، فكانت النتيجة : ان الذات الالهية طرأ عليها تغير وذلك لا يجوز ، لانه ينتهي الى القول بان الذات الالهية محل للطوارىء والمحدثات ، فيكون الباري جسما ، وهو محال .

لهذه الاسباب ، قال الفلاسفة ، ان الباري تعالى لا يوصف الا باوصاف (أ) سلبية محضة ، او (ب) اضافية محضة ، او (ج) مؤلفة من اضافة وسلب ، والسلوب والاضافات لا توجب تعددا او كثرة في ذاته : فاذا قيل « واحد » فمعناه سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام ، واذا قيل قديم « فمعناه سلب البداية عن وجوده ، واذا قيل : جواد وكريم ورحيم وغني ، فمعناه : اضافته الى افعال صدرت منه ، وكذا يتولد من

---

(٧٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة (نشرة الاب بويج) ص ١٦٤ . أنظر أيضا : ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٤٣ ، (طبعة الكردي ـ القاهرة ١٩١٣) .

(٧٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ١٦٩ .

وصفي الاضافة والسلب للاول اسام كثيرة لا توجب كثرة في ذاته[٧٤] .

ثانيا ـ تفسير المعتزلة :

لما كان المعتزلة يرمون من وراء محاولاتهم الفكرية عامة ، التوفيق بين الدين والفلسفة ، فقد رأوا الا ينكروا الصفات الايجابية الثبوتية جملة ، لانهم رأوا ان ذلك اسلوبا ينتهي الى التعطيل الكامل والى جعل الالوهية فكرة مجردة لا مضمون لها ، فحاولوا الابقاء على الصفات الى حدّ ما ، الا انهم لم يجعلوا لها وجودا مستقلا زائدا على الذات[٧٥] ، وحاولوا ايضا اختصار عدد الصفات ، برجوعها الى صفتين رئيستين : هما العلم والقدرة ، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران عقليان للذات القديمة كما قال ابو علي الجبائي ، او حالان كما قال ابنه ابو هاشم ، ومال

---

(٧٤) الغزالي : مقاصد الفلاسفة « المقالة الثالثة في صفات الاول » ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ، وأيضا تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٣ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٨١ ـ ١٨٢ . ابن رشد : تهافت التهافت (نشرة الاب بويج) ص ٣١٤ . وهذا المنهج هو الذي أقره وأخذ به الفيلسوف اليهودي الاندلسي موسى بن ميمون ، أنظر كتابه « دلالة الحائرين » ، الترجمة الانكليزية ، ص ٨١ .

(٧٥) ولهذا السبب فان كتاب الفرق من أهل السنة اعتبروا مذهبهم معتدلا في النفي بالمقارنة مع مذهب الفلاسفة الذين اطلق على مذهبهم (النفي المحض) وفي هذا يقول ابن تيمية « المعتزلة يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته ، وهم لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة بل يجعلون كثيرا منها على المجاز : أنظر الفتاوى ٤١/٥ . النبوات ، ص ٤٢ . الرسائل والمسائل : ٢٧/٣ ، ويقول الشهرستاني (نهاية الاقدام ، ص ١٨٠) « أبو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة فقال : الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول » ويقول الصابوني (البداية ـ الورقة ٩ وما بعدها) « اعترفت المعتزلة باتصاف الله بانه حي ، عليم ، سميع ، بصير ، قدير ، مريد ، متكلم ، ولكن انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله » .

ابو الحسين البصري ، الى ردّ الصفات جميعها الى صفة واحدة • هي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة[٧٦] •

لقد عدّ بعض كتاب الفرق مذهب المعتزلة مماثلا لمذهب الفلاسفة في تفسير الصفات وذلك خطأ كبير ، فالمعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الالهية تماما كما فعل الفلاسفة بل اثبتوا عينية الصفات فقالوا : ان لله صفات هي عين الذات[٧٧] ، وكانوا يهدفون من ذلك الامتناع عن اسباغ وجود زائد مستقل عن الذات زائد عليها وهكذا فالذات والصفة شيء واحد، اي ان الصفات من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها خارج الذهن • فكان ابو الهذيل العلاف ـ مثلا ـ يقول « الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته وهكذا في سائر الصفات »[٧٨] ، وقد ردّ على المعتزلة كتّاب اهل السنة مثل الاشعري والبغدادي والشهرستاني وقالوا في التشنيع على مذهبهم بقولهم « اذا كان علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، كان الله علما وقدرة ،

---

(٧٦) أنظر الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢٨٣/١ • شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٢٧٩ ، وما بعدها •

(٧٧) ناقض المعتزلة مذهبهم في نفي الصفات ، في صفتين ، اذ قالوا : ان الله مريد بارادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ، الا ان الارادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقه في جسم جماد ، ويكون هو المتكلم به • أنظر : الغزالي « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ٦١ (طبعة المكتبة التجارية) ويذكر الامام الغزالي في مكان آخر وهو يشير الى التناقض الظاهر في مذهب المعتزلة اذ يقول « والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل ، فان جاز وجود صفه من الصفات لا في محل ، فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام ، فلِمَ قالوا بخلق الاصوات في محل ، فلتخلق في غير محل ، فان لم يعقل الصوت الا في محل ، لانه عرض وصفه ، فكذا الارادة » المصدر نفسه ، ص ٥٩ • الصابوني البداية ، الورقة (١٠أ) •

(٧٨) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧٦ • الشهرستاني : الملل والنحل ٦٢/١ •

ولو كان كذلك لاستحال ان يكون عالما قادرا لان العلم (صفة) لا يكون عالما (موصوفا) والقدرة لا تكون قادرا »[٧٩] .

كذلك رد ابن رشد على مذهب المعتزلة في تحقيق عينية الصفات بقوله « قول المعتزلة ان الذات والصفات شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى بل يظن انه مضاد لها ، وذلك يظن انه من المعارف الاولى ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم »[٨٠] .

اما المعتزلة ، فقد دللوا على صحة مذهبهم باقوال منها :

ان اثبات صفات ازلية قديمة لله زائدة على ذاته ، يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو اخص اوصاف الذات « والاشتراك في الاخص ، يوجب الاشتراك في الاعم ، وهذا يعني المماثلة »[٨١] ، اي انها تصير آلهة الى جانب الذات الالهية وذلك شرك[٨٢] وقد حاول ابو الحسين

---

(٧٩) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧٦ . الدواني ص ٢٨٣ ، وقد ردد هذا النقد أكثر متكلمة أهل السنة ، فيذكر التفتازاني (شرح العقائد النسفية ص ٧٥) ، « لا كما تزعم المعتزلة من انه تعالى عالم لا علم له ، وقادر لا قدرة له ، الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له . ويقول ابن تيمية (كتاب النبوات ص ٤٢) ان اثبات حي عليم قدير حكيم سميع بصير بلا حياة ولا علم ولا قدرة ولا حكمة ولا سمع ولا بصر مكابرة للعقل ، كاثبات مصلى بلا صلاة وصائم بلا صيام وقائم بلا قيام .

(٨٠) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ، ص ٥٩ . أيضا تهافت التهافت ، ص ٣٥٤ ، حيث يقول « وذهب المعتزلة الى ان الذات والصفات شيء واحد ، فلزمهم ان كلا المضافين شيء واحد أيضا ، وهو خلف .

(٨١) راجع التعليق رقم (٣٦) .

(٨٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ١٩٩ .

الخياط المعتزلي صاحب كتاب « الانتصار » تحليل هذا الدليل فقال : ان الله تعالى لو كان عالما بعلم ، فاما (١) ان يكون ذلك العلم قديما ، او يكون (٢) محدثا ، ولا يمكن ان يكون قديما لان هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد ، وهو قول فاسد ، ولا يمكن ان يكون علما محدثا ، لانه لو كان كذلك ، يكون قد احدثه الله اما في (أ) نفسه او (ب) في غيره او (ج) لا في محل • فان كان احدثه في نفسه ، اصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث ، وهذا محال • واذا احدثه في غيره ، كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه ، كما ان من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، ولا يعقل ان يكون احدثــه لا في محل ، لأن العلم عــرض لا يقوم الا في جسم ، فلا يبقى الا حال واحد ، وهو ان الله عالم بذاته(٨٣) •

ثالثا ـ تفسير الاشاعرة :

يرى علماء الكلام من الاشاعرة ان لله صفات ازلية قديمة زائدة على الذات قائمة بها فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحيـاة ، مريد بارادة وهكذا في سائر الصفات ، فالصفات على مذهبهم تدل على معانٍ زائدة على مفهوم الذات فهي ليست الفاظا مترادفة • قالوا : كمـا لا يجوز عقلا ان توجد ذات الانسان الا اذا كانت له صفات زائدة عليها ومغايرة لها وتختلف كل صفة منها عن الصفات الاخـرى ، كذلك لا يجـوز ان توجد الذات الآلهية من غير صفات زائدة على الذات ومغايرة لها • ثم قالوا : وان هذه الصفات لايقال هي هو (لان ذلك انكار لوجود الصفة والقول بعينيتها ، وذلك مذهب المعتزلة) ولا هي غيره (لانها لو كانت غيره لاصبحت ذواتا مستقلة قائما بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة) بل يقال : ان الـذات ومعها الصفة قديمة من غير وجود تغاير ، لأن الصفة ليسـت ذاتا مجردة

---

(٨٣) أبو الحسين الخياط : الانتصار ، ص ١١١ •

قائمة بنفسها منفصلة عن الذات[٨٤] ، وقد ردّ الفلاسفة والمعتزلة على الاشاعرة بقولهم ان القول بوجود صفات زائدة على الذات يؤدي الى ان يكون البارى تعالى جسما، لانه يقضي بان هناك صفة وموصوفا وحاملا ومحمولا ، كما هو الحال في الشاهد ، وهذا حال الجسم ، ذلك لان الذات الالهية لابد وان تكون (اما) قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، وذلك حلول واعتراض وطروء تغير على الذات ، (واما) ان يكون كل واحد من الذات والصفة قائما بنفسه ، وذلك تعدد وشرك[٨٥] .

اما الاشاعرة فقد دللوا على صحة آرائهم باقوال منها :ـ

١ ـ ان الدليل قد قام بان الله تعالى ملك ، والملك من له الامر والنهي : فهو آمر ناه ، فلا يخلو اما ان يكون أمرا بامر قديم ، او بأمر محدث ، وان كان محدثا فلا يخلو : ان يحدثه في ذاته ، او في محل او لا في محل . ويستحيل ان يحدثه في ذاته ، لانه يؤدى الى ان يكون محلا للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل ان يحدثه في محل ، لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفا ، ويستحيل ان يحدثه لا في محل لان الارادة صفة وهي عرض لابد لها من محل تقوم فيه ، فتعيَّن انه : قديم ، قائم به صفة له .

٢ ـ قالوا : كون الشخص منا عالما ، معلل بقيام العلم فيه ، فالعالم من كانت به صفة العلم ، وكذا في الغائب فالله عالم بمعنى ان له صفة زائدة على ذاته ، قالوا : فالدليل قائم على كونه عالما قادرا فلا يخلو : اما ان يكون

---

(٨٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٢٠٠ . التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٥ . الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ . الماتريدي : شرح الفقه الاكبر ص ١٩ . أبو المعين النسفي : التبصرة ، (مخطوطة) الورقة (٧٧) . الصابوني : البداية (مخطوطة) الورقة (٣٨) .

(٨٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ، ص ٥٩ . أيضا تهافت الفلاسفة ، ص ٣٥٤ .

المفهومان من الصفتين واحدا ، او زائدا ، فان كان واحدا ، فيجب ان يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقـا ، علم كونه عالمـا قادرا ، وليس الامر كذلك ، فعلم ان الاعتبارين مختلفان : فلا يخلو : اما ان يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ ، او الى الحال او الى الصفة ، وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد ، فان العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين ، ولو قدر عدم الالفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوره • وبطل رجوعه الى الحال : فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك محال، فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات ، وذلك مذهبنا (اي مذهب الاشاعرة)[٨٦] •

وهكذا فعلى مذهب الاشاعرة ان اثبات صفات زائدة قديمة لن يؤدي الى تعدد وكثرة ، لأن الصفات ليست قائمة بذاتها (ليست وجودا خارجيا مستقلا) ولا منفكة عن الذات ، حتى يقال ان تعددها يؤدى الى تعدد القدماء لانه لا غيرية بين الصفة والذات ولا انفكاك ولا انتقـال بينهمـا وقد لزم النصارى الكفر لانهم قالوا بالغيرية وجوزوا الانتقال والانفكاك بين الصفة والذات[٨٧] •

---

(٨٦) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٢ • الباقلاني : التمهيد ص ١٥٣ • شرح الدواني على العضدية ص ٣٠٥ (من كتاب محمد عبده ، بين الفلاسفة والمتكلمين) •

(٨٧) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٩ • الصابوني : البداية (مخطوطة) الورقة ١١ب • الغزالي المضنون الكبير ، ص ٨ (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٩) •

الفصل الخامس

مشكلة القضاء والقدر

أو

الجبر والاختيار

جاء في معاجم اللغة في معنى القضاء والقدر ، ما يلي[1] :

القضاء : الفصل في الحكم ، ومنه قوله تعالى : ولولا أجل مسمّى لقضيَ بينهم ، أي لفصل الحكم بينهم ، ومنه قضى القاضي بين الخصوم ؛ أي قطع بينهم في الحكم ، ومن ذلك : قضى فلان دينه ، تأويله : انه قد قطع ما لغريمه عليه وأداه اليه • ويكون القضاء بمعنى الصنع والتقدير : يقال قضى الشيء قضاءً ، اذا صنعه وقدّره ، ومنه قوله : فقضاهن سبع سموات : أي خلقهن وعملهن وصنعهن وقدرهن وأحكم خلقهن • ومنه القضاء المقرون بالقدر : وهما أمران متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر لان أحدهما بمنزلة الاساس وهو « القدر » ، والآخر بمنزلة البناء وهو « القضاء » فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء • وقضى عليه عهدا : أوصاه وانفذه ، ومعناه الوصية ، وبه يفسر قوله تعالى « وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب » أي عهدنا • وقضى اليه : أنهاه ، ومنه قوله تعالى : « وقضينا اليه ذلك الامر » ، أي انهيناه اليه وأبلغناه ذلك •

---

(١) تاج العروس : فصل القاف من باب الواو والياء : ١٠/٢٩٦ ، وفصل القاف من باب الراء : ٣/٤٨١ ، أيضا : لسان العرب ٥/٧٩ ٠

القَدْرُ القَدَرُ : القضاء والحكم ، وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم بـه من الامور : اي الحُكْم • والقَدَرُ كالقَدْرِ ، وجمعهما جميعا « أقـدار » • وقيـل : القَدَرُ : الاسم ، والقَدْرُ : المصدر • والقدريه قوم ينكرون القدر ، مولّدة ، والقدريه قوم ينسبون الى التكذيب بما قدّر الله من الاشياء ، وقال بعض متكلميهم : لا يلزمنا هذا اللقب لاننا ننفي القَدَرَ عن الله عز وجل ومن أثبته فهو اولى به • وهذا تمويه منهم ، لانهـم يثبتون القَدَرَ لانفسهم ولذلك سمّوا : قدريه •

مقدمة عامـة :

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار دراسة وتحديدا للمسألتين التاليتين :

أولا : الصلة بين ارادة الله العامة الشاملة ، والارادة الانسانية •

ثانيا : الصلة بين القدرة الالهية العامة المطلقة ، والقدرة الانسانية ، أو بعبارة أخرى بين : قدرة الله وافعال العباد ، فهل افعال العباد مخلوقة لله تعالى أم هي من خلقهم واختراعهم ؟[٢] •

ان التفكير في مسألة الجبر والاختيار ظاهرة نفسية عامة ، تميز حياة الجماعات المتدينة ، فهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية ، فاذا عثر المؤرخ الديني على احدها في جماعة متدينة فلابد ان يعثر عند التفتيش في اعتقاداتها على الظاهرة الاخرى ، والواقع فان هذه المشكلة من اعقد المسائل التي عرضت للعقل الانساني وحار فيها الفلاسفة وعلماء الكلام قديما وحديثا ، فقد اثارها فلاسفة اليونان فكان بعضهم كأبيقور يقول بحرية الانسان وبانه لاقدر ولا قدرة تضمر للانسان شرا ولا خيرا ، « وقد

---

(٢) أنظر ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص ٣٢٢ (تحقيق الدكتور محمود قاسم ــ الطبعة الثانية) ٠ البهي (الدكتور محمد) : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، ص ٧٣ ٠ أمين (المرحوم أحمد) ضحى الاسلام ، ٥١/٣ ٠

استطاع أبيقور ان يجد لحرية الانسان أساسا في نظريته الطبيعية ، اذ رأى ان حركة الذرات في الخلاء ، تتعرض لظروف تمليهـا المصادفات فيحدث فيها انحراف مفاجيء غير متوقع ، وعلى هذا النحو ترك أبيقور فرصة لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على ارادة الانسان التي لا ترتبط بقدر يسيرها في جبرية لا تقبل تغيّرا »[٣] ، وكان الرواقيون يرون ان « حياة الفرد خاضعة لقانون به ربطت الاشياء بعضها ببعض ربطا لا فكاك منه ، وهذا القانون الذي لا يمكن ان يجترح ابدا يسمى بالقضاء والقدر »[٤] . وهذه النظرية الرواقية تقضي - كما يقول الدكتور عثمان أمين « على كل فعل انساني فاذا كانت الاشياء كلها تحدث وفقا لقـدر مرسوم ، فالاشياء التي قدر ان تقع لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل »[٥] . وكذلك كان الامر في الفكر الديني اليهودي ، فقد دار النقاش فيه حول القدر والجبر والاختيار ، فمـال « القراؤون » منهـم الى القول بالجبر والقدر ، وصار « الربانيون » الى القول بالاختيار[٦] . اما في المسيحية الشرقية ، فان النزعة الغالبة على اهلها هي القول بحرية الارادة الانسانية ، فكان « بيلاجيوس »[٧] صاحب المدرسة الكلامية التي انتسبت اليه ، يرى

---

(٣) مطر (الدكتورة أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٤) أمين (الدكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية ص ١٧٢ (الطبعة الثانية : ١٩٥٩) .

(٥) المصدر أعلاه ، ص : ١٧٢ .

(٦) The Jewish Ency., The Article, Predestination.

(٧) بيلاجيوس (Pelagius) ، صاحب المدرسة الكلامية المرتبطة باسـمه (Pelagianism) التي تنكر نظرية الخطيئة الاولى ، وتقول بان قوى الانسـان الطبيعية تكفي لنيل السعادة ، وهـو انكليزي الاصـل (أو ايرلندي) هجر بلاده متوجها الى روما زمن البابا « انستاسيوس » ٣٩٩م - ٤٠١م حيث حاز فيها على شهرة عظيمة ، ثم توجه الى افريقيا =

وجوب الاعتقاد بمسؤولية العبد عن افعاله الحسنة والقبيحة ، والا فان القانون الاخلاقي عموما سيتهدده الخطر ، اذ لو كان الانسان مجبرا لانتفى المانع الذي يمنعه من التهافت على اقتراف الجرائم . وكان يوحنا الدمشقي وهو أكبر عقل لاهوتي في الكنيسة الشرقية ، من أوائل الفلاسفة الدينيين الذين ميزوا بين الافعال الاختيارية التي يأتيها الانسان بمحض ارادته واختياره وبعد التفكير والتروي ، وبين الافعال الاضطرارية الجبرية التي يأتيها الانسان اما مكرها أو بتأثير قوة خارجية[٨] ومع ذلك فان اليعاقبة مالوا الى الجبرية ونفي الارادة الانسانية والحرية[٩] . اما من رجال الفلاسفة الاوربية الحديثة ، فان سبينوزا (Spinoza) (١٦٣٢ – ١٦٧٧) انكر حرية الارادة انكارا باتا ، لان مذهبه الفلسفي العام يؤدي به ضرورة الى فكرة صريحة في الجبر . اما ما نشعر به في انفسنا من حرية في العمل فليس في نظره سوى جهل بالاسباب التي تؤدي اليه وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن

= سنة ٤١٠م ومنها شق طريقه الى فلسطين حيث بشر بتعاليمه الدينية. فاصدرت المجامع الدينية الحكم عليه بالهرطقه ، الا انه كافح من أجل تبرئة ذمته مما الصق به ، فحصل على البراءة ، أنظر :

i) The Oxford Dictionary of The Christian Church, The Article: "Pelagius".
ii) Sweetman, J. W. "Islam and Christian Theology", part, I, p. 62.

(٨) جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ، ص ٢٩ .

(٩) البهي (الدكتور محمد) : الجانب الالهي من الفكر الاسلامي ، ص ١٠٠ ، وأنظر أيضا :

(i) Ency., Britanica, The New Edition, The Article, Predestination.
(ii) The Great Ideas, Asytopican of The Great Books of The Westren World, The Article, "Fate".

حي من محض طبيعته ول « ليبنتز » (١٦٤٦ – ١٧١٦) ، نظرية في الجبر لا تختلف كثيرا عن نظرية سبينوزا ، ولكنه يميز بين جبرية الافعال الميكانيكية الصرفة ، وجبرية الافعال التي تبعث عليها بواعث خلقية • ويرى ان البواعث لا تحمل الارادة الانسانية على العمل بطريقة ميكانيكية محضة ، كما لا تحمل القضية الهندسية الناظر فيها على الاعتراف بصحتها ، ومعنى هذا : ان البواعث تحركنا الى العمل ، ولكنها لا تدفعنا اليه دفعا • اما « كنت » (١٧٢٤ – ١٨٠٤) فيضع لحرية الارادة أساسا جديدا يختلف فيه عن غيره ، فانه يبتدىء فلسفته بفكرة القانون الاخلاقي أو « الامر المطلق » الذي يتطلب من الانسان طاعة عمياء لا هوادة فيها ، ثم يقول ان هذا القانون : أعني الامر المطلق وما يتطلبه من فعل – لا معنى لهما الا اذا افترضنا في كل لحظة من لحظات حياتنا امكان تحققه • ولكن اين يتصور امكان تحقيق القانون الاخلاقي ؟ ليس في عالم التجربة الذي يخضع لقانون العليه العام لان طبيعة العلية تتعارض مع وجود أي قانون مطلق : بل يجب لكي تتحقق الحرية على الوجه الاكمل ، ان يوجد عالم غير العالم المحسوس ، وهو عالم « الاشياء في ذاتها » ، ومن هذا العالم الارادة • فالارادة في ذاتها حرة ولكن من حيث هي ظاهرة من الظواهر (أي من حيث انها خاضعة للتجربة) ، خاضعة لقانون العلة والمعلول[١٠] •

اما في الاسلام : فقد اثيرت المشكلة أيضا ، واختلف الناس حولها والذي دعاهم الى الاختلاف – كما يقول ابن رشد – « انه اذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة ، وكذلك حجج العقول »[١١] •

---

(١٠) كولبه (ازفلد) : « المدخل الى الفلسفة » ، ص ٢٢٤ – ٢٢٥ (ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي) • أنظر أيضا : الموسوعة الفلسفية المختصرة (الالف كتاب : الرقم : ٤٨١) ، الاعلام : سبينوزا ، ليبنتز ، كانت •

(١١) ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص ٢٢٥ •

فاذا قلنا : ان ارادة الله ومشيئته شاملة لكل ما يحدث ، فكيف يشاء الشر ؟ واذا قلنا : ان ارادته لا تتوجه الا الى الخير ، وجب القول : بان هنالك أفعالا تجري على غير مشيئته ولا اختياره ، فكيف يكون الها !!!
ومثل هذا الخلاف في ارادة الله ، الخلاف في قدرته . فمن ناحية ، نرى ان الله تعالى يبعث الرسل وينزل الكتب ، ويكلف الناس بالعمل ، ويأمر وينهى ويثيب على فعل ما أمر ويعاقب على الاتيان عما نهى ، فكيف يعقل بعد ذلك ان تقول ان الانسان مجبر مسير لا أثر لقدرته أصلا ، اذ لو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب ، ولما كان معنى للثواب والعقاب ولكان التكليف ، تكليفا بالمحال ، ولحق اعتراض المعترض بانه لم يفعل ما فعل من شر حتى يستحق اللوم والعقاب .

ومن ناحية أخرى : اذا قلنا ان العبد خالق افعاله ، ترتب عليه وتنتج عنه تحديد قدرة الله ، وانها غير شاملة ، وان العبد شريك لله تعالى في ايجاد هذا العالم ، في حين ان العقل يقضي ان الشيء الواحد لا تتعاون عليه قدرتان ، فاذا كانت قدرة الله هي التي خلقت الفعل ، فلا شأن للانسان فيه ، وان كانت قدرة الانسان هي التي خلقت ، فلا شأن لقدرة الله تعالى ، ولا يكون بعض الفعل بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد ، لان الشيء الواحد ، لا يتبعض[١٢] .

اما تعارض ادلة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنة . اما في الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان كل شيء بقدر ، وان الانسان مجبر على افعاله ، وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله ، وانه ليس مجبورا على افعاله .

اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق

---

(١٢) المصدر أعلاه : أيضا : الغزالي : احياء علوم الدين ـ كتاب التوحيد ، ٢١٩/٤ .

القدر ، فمنها قوله تعالى :

١ ـ « اللهُ خالقُ كلِّ شيء » (الزمر : ٦٢) .
٢ ـ « وكلُ شيء عنده بمقدار » (الرعد : ٨) .
٣ ـ « انا كلَّ شيء خَلَقْناه بِقَدَر » (القمر : ٦٩) .
٤ ـ « قل لن يُصيبنا الا ما كتبَ اللهُ لنا هو مولانا » (التوبة : ١٥) .
٦ ـ « كذلك يضلُ اللهُ من يشاء ويهدي من يشاء » (الاعراف : ١٨٨).
٧ ـ « ولو شئنا لأَتَيْنا كل نفس هداها ولكنْ حقَّ القولُ مني لأملأن جهنم من الجِنَّة والناس اجمعين » (السجدة : ١٣) .
٨ ـ « والله خلقكم وما تعبدون » (الصافات : ٩٦) .

اما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتسابا وعلى ان الامور في انفسها ممكنه لا واجبه ، فمثل قوله تعالى :

١ ـ « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر : ٣٨) .
٢ ـ « والذين كسبوا السيئات » (يونس : ٢٧) .
٣ ـ « وقل : الحقُ من ربكم فمن شاءَ فليؤْمِن ، ومن شاءَ فليكفر » (الكهف : ٢٩) .
٤ ـ « انا هديناه السبيلَ اما شاكراً واما كفوراً » (الانسان : ٣٠) .
٥ ـ « قد جاءكم بصائرُ من ربكم فمن أبصَرَ فلنفسه » (الانعام : ١٠٤) .

وكذلك تلقى الاحاديث في هذا أيضا متعارضة ، مثل قوله :

١ ـ عن النبي (ص) انه قال : « لا يؤمن احدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشرّه » (مسند أحمد : ج ٢ ص ١٨١) .

٢ ـ وعنه أيضا : « الشقي من كان شقيا في بطن امه والسعيد من وعظ بغيره » (صحيح مسلم : ج ٢ ص ٤٥) .

٣ _ « ان الله خلق للجنة اهلا ، خلقهم لها وهم في اصلاب آبائهم ، وخلق للنار اهلا ، خلقهم وهم في اصلاب آبائهم » (صحيح مسلم : جـ٢ : ص٥٥) ٠

٤ _ وقال أيضا « ما بلغ عبد حقيقة الايمان حتى يعلم ان ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه » (سنن ابي داوود : الباب ١١) ٠

فهذه الاحاديث تدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله ، وان العبد مجبر عليهما ، وهناك من الاحاديث ما يدل على ان سبب الكفر والايمان يكون من العبد واكتسابه ، مثل قوله (ص) « كل مولود يولد على الفطره ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه » ٠

تاريخ تطور المشكلة في الاسلام

مر النقاش العقلي لمشكلة الجبر والاختيار في الاسلام في مرحلتين :

المرحلة الاولى :

وهي الفترة التي اتخذ التفكير فيها صورة شُبْهَ عارضة ، كانت تساور نفوس البعض من الصحابة ولدتها ظواهر النصوص المتعارضه ، وما يلاحظ من تناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الانسان في اعماله ومسؤوليته عنها ٠ فقد اورد البخاري في صحيحه ، ان النبي (ص) سمع جمعا من الصحابة يتباحثون في القدر فخرج مغضبا يعرف الغضب في وجهه، حتى وقف عليهم فقال : « اي قوم ! بهذا ضلت الامم قبلكم ، ضلت باختلافهم على انبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، ان القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن يصدق بعضه بعضا فما عرفتم فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به »[١٣] ٠

---

(١٣) البخاري : الصحيح _ كتاب التفسير ، الحديث رقم ٢٣٧ ٠
ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٤ ق : ٢ ص ١٤١ ٠

ويروى ايضا ان شيخا من اتباع علي (رض) سأله عند انصرافه من وقعة « صفين » أكان المسير بقضاء الله وقدره ؟ فقال عليه السلام ، « والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر • فقال الشيخ ، عند الله احتسب عنائي : ما لي من الاجر من شيء ؟ فقال علي بل أيها الشيخ عظم الله لكم الاجر في مسيرتكم وانتم سائرون ، وفي منقلبكم وانتم منقلبون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين • فقال الشيخ : فكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا ، وعنهما كان مسيرنا ؟ فقال علي عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ، ولا محمدة لمحسن ، ولما كان المحسن بثواب الاحسان اولى من المسيء ، ولا المسيء بعقوبة المذنب اولى من المحسن ، تلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبدة الاوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهود الزور ، واهل العمى عن الصواب في الامور ، هم قدرية هذه الامة ومجوسها • ان الله امر تخييرا ، ونهى تحذيرا ، ولم يكلف جبرا ، ولا بعث الانبياء عبثا « ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » • فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : امر الله بذلك وارادته ، ثم تلى « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا » (الاسراء : ٢٧) فنهض الشيخ مسرورا بما سمع وانشأ يقول :

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان احسانا[١٤]

ويروى ان رجلا قال لابن عمر ـ رض ـ « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ثم

---

(١٤) ابن المرتضى : كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠ • الشريف المرتضى : الغرر والدرر ، ١/١٥٠ •

يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله فغضب ابن عمر وقال : سبحان الله ، كان ذلك في علم الله ، ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي »(١٥) .

من هذا يظهر ان النقاش في مرحلته الاولى ، كان يتميز بمظاهر منها :ـ

أ ـ اثبات قدر لله ، بمعنى علمه الازلي بما سيكون من شؤون خلقه .

ب ـ ان علمه الازلي هذا بشؤون عباده لا يتضمن الاجبار ولا يعني الاكراه والاضطرار ، فلا يصح ان يكون تبريرا للشر والقائه على الله سبحانه وتعالى(١٦) .

ج ـ ان التفكير في الجبر والاختيار ـ بهذا الاعتبار ـ تولد عن اسباب داخلية من ذات الاسلام ، ونشأ من جراء التعمق في التصور الديني ، اي نشأ ـ كما يقول كولدزيهر ـ « عن التقوى لا عن حرية

---

(١٥) ابن المرتضى : المصدر السابق . طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ، ٢/٣٢ .

(١٦) تفسير القضاء والقدر الالهي بهذا المعنى ، اتخذ فيما بعد صورا مختلفة على ايدي المتكلمين فيصوغه شارح الفقه الاكبر المنسوب للامام ابي حنيفة (فقه اكبر : ٢ ص ٤٣) بان الله تعالى « كان عالما في الازل بالاشياء قبل كونها ، وهو الذي قدر الاشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم » ، ويقول الشيخ ابن بابويه القمي « افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين ، ومعنى ذلك انه لم يزل عالما بمقاديرها » (أنظر : تصحيح اعتقادات الشيعة الامامية ـ للشيخ المفيد ، ص ١١ . ويرى فنسك « (The Muslim Creed, p: 52.) ان تفسير القدر الالهي وحمله على العلم الازلي ، فكرة استمدها المتكلمون من المسيحية ومحاولة لتجنب القول بالجبر المطلق » .

التفكير »[١٧] .

د ـ ان التفكير في المشكلة بهذا الاعتبار ليس وقفا على بيئة دينية معينة ولا جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانساني العام ، الذي يوجد في كل جماعة متدينة »[١٨] .

المرحلة الثانية :

وفيها اتخذ النقاش العقلي في الموضوع ، صورة مذهب يعتنقه فريق من المسلمين ويدعون اليه ويوضحونه للناس والمشكلة بهذا الاعتبار قد اختلف الباحثون في سبب ظهورها الى فئتين :ـ

١ ـ فئة ترى ان النقاش الفكري حول القضاء والاختيار تولد عن سبب خارجي ، وتربط ذلك السبب بالمسيحية الشرقية ومن اوائل من قال بهذا الرأى المستشرق الالماني « فون كريمر » الذي يقول « ان حركة القول بالقدرة الانسانية في خلق الأفعال نشأت بتأثير من تعاليم الكنيسة الاغريقية وآراء اساتذتها وخاصة يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور ابو قرة »[١٩] . ويقول ماكس هورتن « علم العقيدة المسيحية او علم الكلام

---

(١٧) كولد زيهر « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ٨٨ .

(١٨) البهي (الدكتور محمد) : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي، ص ٧٣ .

(١٩) أنظر كتـابه : « الغارات الحضارية على البلاد الاسلامية » الترجمة الانكليزية للعالم الهندي خدابخش :

Von Kremer. "Culturgeschichtliche Striefzüge Auf Dem Gebeit des Islam", Eng., Trans., By, Khuda Bukhush., p. 57.

وقارن بهذا :

a) Nicholson, A. R. "Aliterary History of The Arabs", p. 221.

b) Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology", p. 131.

المسيحي في الشرق يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانساني ومسؤولية الانسان الكاملة في تصرفاته ... ولما كانت ادلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الاحرار (رجال المعتزلة) رأوا من انفسهم لا محالة اتباعه ووجوب الاخذ به . لاجل هذا نشأت فكرة الاختيار في المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذي هو علم الكلام »[٢٠] وقد ايدهم في حينه جمع كبير من المستشرقين امثال : نللينو الايطالي[٢١]، دى بوير الهولندى[٢٢]، بيكر الالماني[٢٣] ، وما زال هذا رأى عدد من المعاصرين امثال جوزيف

---

(٢٠) Max Horton. "Die Philosophie Des Islam", Mienchen, 1923, p. 206.

وقارن هذا مع ما ذكرناه الدكتور محمد البهي (الجانب الالهي ، ص ١٠١) .

(٢١) يقول الاستاذ نلينو [أنظر مقالته « اسم القدرية » في كتاب الدكتور : عبدالرحمن بدوي « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ٢٠٢] « كان بعض المتكلمين الاولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة يبحثون هذا القدر ، ويحاولون ان يفسروه بمعنى يوافق اختيار الانسان وحريته في افعاله » .

(٢٢) يقول دي بوير [تاريخ الفلسفة في الاسلام - الترجمة العربية ، ص ٦٦] « لاشك ان مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية ابلغ التأثر : فتأثرت العقائد الاسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد ، بالمذاهب النسطورية والغنوصية .

(٢٣) يقول كارل بيكر [أنظر مقالته : مناظرات النصارى وتكوين العقائد الاسلامية المنشور في « مجلة الاشوريات » المجلد : ٢٦ سنة ١٩١٢، ص ١٨٣] ان عقيدة القدر والنقاش العقلي حولها ادخل في الاسلام بتأثير من علم العقائد المسيحي (النص مقتبس من كتاب فنسك ، عقيدة الاسلام ، ص ٥٢) .

شاخت[٢٤] ووليم طومسون[٢٥] . ويؤيد هؤلاء المستشرقين رأيهم بما جاء عند بعض كتاب الفرق الاسلاميين من قول بالتأثير الخارجي في ظهور المشكلة . فيذكر المقريزي « ان اول من تكلم بالقدر في الاسلام هو معبد الجهني اخذ ذلك عن نصراني من الاساورة يقال له ابو يونس سنسويه ويعرف بالأسوارى[٢٦] ويروى ابن نباته اول من تكلم في الاسلام رجل من اهل العراق يدعى سوزان كان نصرانيا فاسلم ثم تنصر وعنه اخذ معبد الجهني[٢٧] « ويقول ابن قتيبة » غيلان الدمشقي كان قبطيا قدريا لم يتكلم احد قبله في القدر ودعا اليه الا معبد الجهني[٢٨] .

---

(٢٤) يقول الاستاذ شاخت « مما لاشك فيه ان علم العقائد المسيحية أثر بقوة منذ القرن الاول للهجرة في بنية العقائد الاسلامية » ، أنظر مقالته :
Schacht, J. "New Sources For The History of Muhammadan Theology", Studia Islamica, No: 1, p. 23.

(٢٥) يقول الاستاذ وليم طومسون ، في معرض كلامه عن كتاب الاستاذ واط عن « القضاء والقدر في صدر الاسلام » : هناك تشابه كبير يبلغ حد التماثل الكلي بين آراء الخوارج والقدرية والعدلية ، الذين اعتنقوا مبدأ « التوحيد » القاضي بتفويض الله القدرة للعبد وصيرورة الانسان مساويا لله في الخلق في هذا الحقل على أقل تقدير ، وحرا في تصرفاته من الضوابط الالهية ، وبين العقيدة المسيحية في القول بالاختيار ، كما تصورها وصاغها آباء الكنيسة الشرقيون ، فالتوحيد الاسلامي انما هو قرينة (Autoexousios) المسيحي انظر مقالته في :
(The Muslim World, No: 40, 1950, pp: 207—216.

(٢٦) الخطط : ٧٦/٤ . ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب : ٢٢٥/١٠ .

(٢٧) ابن نباته : سرح العيون ، ص ١٥٧ .

(٢٨) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٢٠٧ . طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة : ٣٥/١ . أنظر أيضا : مقدمة كتاب « تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعري » لابن عساكر : ص ١١ .

٢ ـ فئة ثانية ترى ان النقاش في القضاء والقدر تولد عن اسباب داخلية من ذات الاسلام نفسه نتيجة للتطور الديني والسياسي في الاسلام ، وان كان ثمة تأثير اجنبي فانه كان تاليا لظهور المشكلة واعان على تطويرها وتعميقها اكثر من خلقها وايجادها ، وممن ذهب الى هذا الرأي فنسنك [٢٩] وترتون [٣٠] واوبرمان [٣١] .

ويعتبر الاستاذ واط من اشد المؤمنين بهذا الرأي ، فهو يرى ان « القول بحرية العبد في خلق افعاله ثمرة طبيعية لذلك الجانب من التعاليم القرآنية الذي يؤكد العدل الالهي ، والعدل في الحكم يقضي بضرورة جزاء المحسن وعقاب المسيء والثواب والعقاب لا يكونان عدلا ان لم يكن العبد خالقا افعاله بارادته الحرة واستطاعته وهو يرى « ان المسألة نتجت عن بحث الخوارج في مشكلة مرتكب الكبيرة التي دفعتهم الى البحث في مسألة القدرة الانسانية ، وهل هي نفس الانسان ، ام ان القدرة عرض تحل فيه ، وهل القدرة تسبق الفعل ام هي مع الفعل وتنتهي بانتهائه ،

---

(٢٩) يقول الاستاذ فنسك « ان البحث في مشكلة القضاء والقدر نشأ أصلا في دائرة الفكر الديني في الاسلام بمعزل عن المؤثرات الخارجية ، اما عن الاثر المسيحي فانه ربما لعب دورا ـ لا في اثارة المشكلة ـ بل في تطويرها وطريقة معالجتها » انظر : (The Muslim Creed, p. 52)

(٣٠) يقول الاستاذ ترتون « ان مسألة القدر والنقاش فيها ظهرت بتاثير عوامل داخلية بحته ، اما عن الاثر المسيحي فانه لم يكن له دور في خلق المشكلة بقدر ما ساعد على تطويرها » انظر :
(Muslim Theology, p. 54)

(٣١) قام الاستاذ جوليان اوبرمان « بدراسة تحليلية للرسالة التي بعث بها الحسن البصري الى الخليفة عبدالملك بن مروان ، وانتهى منها الى القول بان « مبدأ القول بحرية الانسان في خلق افعاله كان النتاج الطبيعي لتعاليم محمد (ص) وعلمه ، ومن ثم فان القول بالاثر المسيحي في ظهور المشكلة، والذي تقدم به فون كريمر ـ والذي مازال يتردد منذ =

وهل مع الفعل وتنتهي بانتهائه ، وهل هي صالحة لفعل واحـد ام للفعل وضـده »[٣٢] .

ان النقاش في الموضوع في مرحلته الثانية يرتبط بفرقتين ، هما فرقة القدرية وفرقة الجبرية :ـ

١ ـ فريق الجبرية الخالصة :

اتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان الراسـبي الذي ثـار على الدولة الاموية فقتله « سلم بن احوز المازني » والي الامويين بخراسان .

نفى الجهم القدرة الانسانية والاستطاعة ، فليس للانسان في نظـره قدرة ولا ارادة ولا اختيار بل هو مجبر في افعاله ، والله يخلق فيه الافعال كما يخلقها في الحيوان والجمادات ونسبتها الى الانسان على سبيل المجاز كما تنسب الى الجمادات والنبات ، فنقول تغذى النبات وتحرك الحجر ، والثواب والعقاب جبر والتكاليف الشرعية ايضا جبر[٣٣] .

ويذهب بعض الباحثين الى ان معاوية ـ رض ـ حين استقر له الامر « اراد ان يثبت في اذهان الناس ان امرته على المسلمين انما كانت بقضاء الله وقدره فاشاع الفكرة وشجع مذهب الجبر ، واخذ هو وخلفاء بني امـية من بعده يبثون الفكرة بمختلف الوسائل اذ رأوا ان القول بالجبر يبرر

= ذلك الوقت على الالسن بشكل تقليدي ـ لابد وان يترك بالمرة ونهائيا » انظر مقالته »

"Political Theology In Islam", J. A. O. S., 1935, No: 55, p. 158.

(٣٢) Watt, W. M. "Free Will And Predestination In Early Islam", p. 21.

(٣٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٨ . الشهرستاني : الملل والنحل ، ١/١٠٨ . الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٩٦ . ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ٣/٢٢ .

كل ما يأتون به من مظالم ، فعملوا ان يفسر الناس كل ظلم بقضاء الله وقدره »[٣٤] ... فيروى ان عبدالملك بن مروان لما قتل عمرو بن سعيد امر ان ينادى في الناس « بان امير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والامر النافذ »[٣٥] .

وفي الوقت الذي يمكن القول فيه بان الامويين استغلوا فكرة الجبر وكان من صالحهم سريانها وانتشارها فانه من المؤكد ان القول بالجبر لم يكن دافعه الاصيل سياسيا ، بل نتج عن التصور الديني والورع الزائد والشعور الطاغي بعظمة الله وقدرته لدرجة تتضاءل بجانبها قدرة الانسان المخلوق وتنتفي ، والجبرية بهذا الاعتبار لا تنتهي الى اتخاذ مواقف سلبية تمثل في نوع من التواكل المفرط ، بل تدفع معتنقيها ـ في الغالب ـ الى اتخاذ مواقف ايجابية قوية وفعالة ضد الاوضاع الظالمة التي لا تتفق مع مقتضى العدل الالهي ، وهذا التفسير يعلل لنا اقدام الجهم بن صفوان على الثورة ضد السلطات الاموية ، الامر الذي انتهى بقتله[٣٦] .

---

(٣٤) امثال : كولد زيهر « العقيدة والشريعة » ص ٩٧ ، والدكتور عبدالحليم محمود « التفكير الفلسفي في الاسلام » ، ١/١٩٧ . الا انهما يناقضان ما ذهبا اليه فيما بعد فيقول الدكتور محمود عبدالحليم (المصدر نفسه ص ٢٠١) « وفي الناس من ملكت فكرة الالوهية عليهم جميع افكارهم ، فلما رأوا المغالاة بالاختيار ، ثارت ثائرتهم فنادوا بالجبر ودعوا اليه ، نادوا به ودعوا اليه لا لانه يوافق هوى بني أمية وينال استحسانهم وتشجيعهم وانما لانهم رأوا ان ذلك هو الحق الذي لامرية فيه » . ويقول كولد زيهر (المصدر نفسه ص ٩٠) « هكذا كان كثير من اتقياء المسلمين المخلصين لله يرون واجبا ان يتصوروا الله الها مستبدا ، وذلك مبالغة منهم في الشعور بالخضوع له » .

(٣٥) ابن قتيبة : كتاب المعارف ، ٢/٤١ . (مقتبس من كولد زيهر : المصدر السابق ، ص ٩٩) .

(٣٦) القاسمي (جمال‌الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٨ وما بعدها .

٢ ـ مدرسة القدرية الخالصة :

اتباع معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، ومعبد الجهني ـ كما يقول الذهبي تابعي صدوق ثقة لكنه سنّ سنة سيئة ، وهو اول من تكلم في القدر ، وكان يجلس الى الحسن البصري في مجلسه بالبصرة ، وقال عنه ابن ابي حاتم : انه قدم المدينة فافسد فيها اناسا ، اخرج له ابن ماجة في سننه ، ويروى ان معبدا الجهني وعطاء بن يسار اتيا الحسن البصري وقالا له : يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم ويقولون « انما تجرى اعمالنا على قدر من الله تعالى فقال الحسن في جوابهما

---

(٣٧) عرف القائلون بحرية الارادة والاختيار باسم « القدرية » من قبيل الاشتقاق من الضد ، فهم سموا قدرية لانهم انكروا القدر الالهي ، بمعنى اثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى (أنظر : الشهرستاني : الملل ، ٥٤/١ • البغدادي : الفرق ، ص ٦٨) • والمعتزلة صاروا يسمون بالقدرية لانهم « اسندوا افعال العباد الى قدرتهم وانكروا القدر فيها (أنظر : الجويني : الارشاد : باب القول في خلق الافعال ص ١٨٧ • الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٦١) • والمعتزلة لا يرضون بهذا الاسم ، ويرون انه اولى ان يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى (الاشعري : الابانه عن اصول الديانة ، ص ٨ • الشهرستاني : الملل والنحل ، ٥٤/١) ، ولهذا فان المعتزلة والاشاعرة جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية ، هؤلاء لاثبات القدر للعبد ، واولئك لنفيها (القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٤ • جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ، ص ٧ • ويرى بعض المستشرقين ، وخاصة هاربروكر (في ترجمته لكتاب الملل والنحل ، ٣٨٧/١) ان القدرية عرفوا بهذا الاسم لانهم « اتخذوا من القدر أولا وبالذات موضوعا لبحثهم ودراستهم ويؤيده « نلينو » في هذا ويضيف « ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الارادة والاختيار ، فاسم « قدري » أصبح بعد زمن مرادفا لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على افعاله (أنظر مقالته : اسم القدرية : ضمن كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ٢٠٣) •

« كذب اعداء الله » ولما عظمت فتنته بالبصرة عذبه الحجاج وصلبه بامر عبدالملك بن مروان سنة ٨٠هـ ، ويروى الذهبي ان مقتله كان لاسباب سياسية ، بسبب اشتراكه في ثورة عبدالرحمن بن الاشعث[٣٨] .

اما غيلان بن مسلم[٣٩] القبطي الدمشقي ، فكان ابوه مولى لعثمان بن عفان (رض) ويعتبر في رأى اكثر كتاب الفرق المبشر الحقيقي بمذهب القدر ، وقد صلبه هشام بن عبدالملك على باب دمشق ، ويقال ان هشاما صلبه حيا .

يرى بعض المستشرقون (وخاصة : ريتر[٤٠] وجوليان اوبرمان[٤١] بان المبشر الحقيقي لفكرة القدر هو « الحسن البصري »[٤٢] شيخ التابعين

---

(٣٨) الذهبي : ميزان الاعتدال ، ١٨٣/٣ (طبعة القاهرة ١٩٠٧) . صحيح مسلم : باب القدر ، كتاب الايمان ، ١٥٠/١ . طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة : ، ٣٢/٢ . المقريزي : الخطط : ١٩١/٤ .

(٣٩) يقول ابن المرتضى (طبقات المعتزلة ص ٢٥) ، اخذ غيلان مذهبه عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء الى الله وتوحيده وعدله .

(٤٠) انظر مقالته في مجلة : Der Islam, XXI, pp,1—83
وقارن بهذا ما يذكره الاستاذ واط في كتابه :
Predestination And Free Will, p. 54.

(٤١) Obermann, J. "Political Theology..., p. 158.

(٤٢) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري ، واسم ابي الحسن ، يسار ، مولى للانصار قيل : كانت امه تخدم ام سلمة زوج النبي (ص) ، فربما غابت فترضعه أم سلمة فكانت الحكمة التي أوتيها من بركات ذلك ، واخرجته أم سلمة (رض) الى عمر (رض) يدعو له فقال : اللهم فقهّه في الدين وحببه الى الناس . وكان أنس بن مالك اذا سئل عن مسألة قال : سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا ، قلت : وانما قال مولانا لانه مولى للانصار ، وأنس منهم . قال ابن ابي بردة : وما رأيت اشبه بأصحاب محمد من هذا الشيخ ـ يعني الحسن =

وامام اهل السنة في زمانه دون غيره من الناس ، ويؤيدون رأيهم بما ذكره ابن قتيبة من ان الحسن كان « قد تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه »[٤٣] ، وما ذكره ابن سعد « ان اهل القدر كانوا ينتحلون الحسن ، وكان قوله مخالفا لهم »[٤٤] وما ذكره الطبري من ان « الحسن زيفه القدريون »[٤٥] واستدلوا كذلك على مذهبه في القدر من الرسالة التي بعثها الى عبدالملك بن مروان والتي جاء فيها قوله « ... ولو كان الامر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل ، ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى « جزاء عما عملت بهم ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون »[٤٦] . وغير ذلك من الشواهد التي بها يستدلون على صحة ما ذهبوا اليه ، ويرون ان محاولة ابعاد تهمة القدر عنه ، جاءت متأخرة وكوسيلة لتبرئة ساحته منها باعتبار انه كان شيخ اهل السنّة .

= ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ـ رض ـ ومات في سنة عشر ومائة وهو ابن ثمان وثمانين سنة ، أنظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ١٨ . ابن قتيبة : المعارف ٦٦٥ . ابن سعد : الطبقات ج ٧ ق : ١ ، ص ١١٤ . الشريف المرتضى : الغرر والدرر ، ١٥٢/١ .

(٤٣) المعارف ، ص ٢٢٥ .

(٤٤) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٧ ، ق ١ ، ص ١٢٢ .

(٤٥) الطبري : التاريخ ، ص ٢٤٩٧ (طبعة اوربا) .

(٤٦) ابن المرتضى : كتاب المعتزلة ، ص ١٩ . نشر الاستاذ هلموت ريتّر النص الكامل للرسالة في مجلة (الاسلام) الالمانية ، العدد ٢١ ص ٦٧ـ٨٣ . وقد انكر كتاب اهل السنة ـ ان تكون الرسالة للحسن ، فيقول الشهرستاني معلقا « ورأيت رسالة نسبت الى الحسن البصري كتبها الى عبدالملك بن مروان ، وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ، ولعلّها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان القدر خيره وشره من الله تعالى ، فان هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم » أنظر : الملل والنحل ، ٦١/١ . طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ٣٤/٢ .

ولكن الذي يمكن استنتاجه مما ورد عنه من اقوال تخرجه عن دائرة القدرية الخالصة ، فهو على العكس منهم يثبت القدر الالهي ، بمعنى علمه بما سيقع ، يقول ابن المرتضى « يروى ان داوود بن ابي مهند قال : سمعت الحسن يقول كل شيء بقضاء الله وقدره الا المعاصي »[٤٧] . ويرى الاستاذ مونتكمري واط بانه من « غير الصحيح اعتبار الحسن البصري مؤسسا لفكرة القدر التي كانت نتيجة منطقية لحركة فكرية واسعة »[٤٨] .

فكرتهم :

ان القدرية الخالصة لم يقفوا عند اثبات القدر والارادة للانسان فحسب بل تطرفوا فنفوا « القدر » بمعنى العلم والتقدير ، فيروى عن معبد الجهني قوله « لاقدر والامر أُنُفٌ »[٤٩] . اي ان الانسان هو الذي يقدر اعمال نفسه بعلمه ، ويتوجه اليها بارادته ثم يوجدها بقدرته ، ومعنى هذا ان الله لا يقدر هذه الاعمال ازلا ، ولا دخل لارادته وقدرته في وجودها فلا يعلمها الا بعد وقوعها[٥٠] . وقد انكرت بقية الصحابة بدعة القدر اشد الانكار ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا اليها حتى لقد كانوا يوصون الى اخلافهم بالا يسلموا عليهم ولا يعودوهم ان مرضوا ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا ، لانهم كانوا يرون ان من اصول اهل السنة ـ كما يقول

---

(٤٧) ابن المرتضى : المصدر السابق ، ص ٢١ .

(٤٨) Watt, W. M. Free Will, p. 55.

(٤٩) صحيح مسلم : باب القدر ، كتاب الايمان ، ١٥٠/١ . أنظر أيضا : مقدمة كتاب : تبين كذب المفتري فيما نسب للامام الاشعري ، للشيخ محمد زاهد الكوثري ، ص ١١ « انما الامر انف : أي يستأنف استئنافا من غير ان يسبق به سابق قضاء وتقدير وانما هو على اختيارك ودخولك فيه » . أنظر : لسان العرب : حرف التاء : ١٤/٩ ، تاج العروس : فضل الهمزة من باب التاء ، ٤٧/٦ .

(٥٠) محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ١١٦ وما بعدها .

الملطي – « وجوب الايمان بالقدر خيره وشره »[51] واجمعوا على ان « ما شاء الله كان وما لا يشأ لا يكون »[52] .

لقد انقرضت مدرسة الجبرية الخالصة التي اقامها الجهم بن صفوان، كذلك انتهت مدرسة القدرية الخالصة التي كان معبد الجهني رأسها ، وكان هذا امرا حتميا فرضته طبيعة التطرف الذي صبغ كلتا الفكرتين وجعلهما مما لا يستسيغه العقل المؤمن ، وهكذا وبمرور الزمن تبلورت هذه النزعات المتطرفة واتخذت صبغة مذهبين معقولين كتب لهما الاستمرار والبقاء واجتمع الناس عليهما ، وهما : مذهب المعتزلة ، والمذهب المقابل له ، مذهب الكسب الذي طورته المدرسة الاشعرية .

٣ – مدرسة الاعتزال :

الاعتزال مدرسة فكرية واسعة ، تضم اتجاهات فكرية متباينة واراء متضاربة بخصوص القدرة الانسانية وصلاحيتها في خلق الافعال ، الا ان المعتزلة اجمعوا على امور عامة منها :

أ – ان العباد خالقون لافعالهم مخترعون لها ، وان الله تعالى ليس له في افعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ، لا بايجاد ولا بنفي .

ب – ومع ذلك فانهم لم ينكروا العلم الازلي ، فان الله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من افعال خلقه لاتخفى عليه خافية ، فلم يزل عالما بمن سيؤمن وبمن سيكفر ، وهذا القول يميزهم ويخرجهم عن دائرة القدرية الخالصة .

ج – ان الانسان فاعل حر مختار يعمل بالقدرة الحادثة التي منحتها

---

(٥١) الملطي : التنبه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٢ .
(٥٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٢٩٤ (باب جملة أقوال أهل السنة) .

اياه العناية الالهية ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد ، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين : الفعل والترك .

د ـ قالوا ان امر الله تعالى وارادته متلازمان ، فقد أراد الله ما كان من الاعمال خيرا ان تكون وامر بها ، فهو يريد منا اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وان نوحد الله تعالى ونؤمن برسله ويأمرنا بذلك ، ولا يريد المعاصي ، ولا يريد الكفر والفسق والعصيان ، ولا يأمر بها أي ان الله تعالى لا يشاء الشر ولا يريده ولا يأمر به ، بل هو من ارادة الانسان واختياره وفعله .

وقد التزم المعتزلة هذه الاقوال وبرروها بأسباب ثلاثة هي :ـ

١ ـ اذا كان الله تعالى خالقا افعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف الشرعي ، لان الشرع عبارة عن أوامر ونواه ، وهما في مجموعهما طلب والطلب لابد ان تسبقه القدرة والحرية والاختيار ، والا لاصبح الطلب تكليفا بما لا يطاق .

٢ ـ اذا لم يكن مستقلا بايجاد فعله ، بطل العقاب والثواب الوارد بهما الوعد والوعيد ، اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح أو يذم .

٣ ـ اذا لم يكن للانسان حرية واختيار لم تبق لبعثة الانبياء فائدة ، اذ البعثة دعوة ، والدعوة لابد وان تسبقها الحرية والاختيار[٥٣] .

---

(٥٣) أنظر : البغدادي : الفرق : ٩٤ · ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ٣/٣٣ · الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧ · الجويني : الارشاد : ص ١٠٦ · الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٧٩ · الخياط المعتزلي : الانتصار : ص ١١٧ · والمعتزلة اضافة الى هذه الادلة العقلية التي استندوا عليها في تبرير مذهبهم ، احتجوا ـ كما يقول الفخر الرازي (محصل آراء المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٤٢) على صحة ما ذهبوا اليه بالنقل ، فاحتجوا بكتاب الله في هذه المسالة من عشرة اوجه : منها ـ مثلا ـ ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » « فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله ... الخ » .

٤ ـ مدرسة الاشاعرة :

١ ـ يرى الاشاعرة ان افعال الانسان الاختيارية مخلوقة لله تعالى ، فلا اثر لقدرة العبد في خلقها وايجادها ، وانما جرت العادة ان يخلق الله تعالى الفعل للعبد ويخلق فيه قدرة على اصدار ذلك الفعل للعبد ، فالفعل : ابداع واحداث لله وكسب للعبد ، والكسب : عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة الانسانية الحادثة والفعل ، فالله قد اجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وارادته ، لا بقدرة العبد وارادته(٥٤) .

لقد اجمع اهل السنة على انه لا ارتباط ضروري بين القدرة الحادثة والمقدور المتولد عنها ، فالعلاقة الظاهرة بين القدرة الحادثة والمقدور ليست على مذهبهم سوى علاقة عرضية جائزة منشؤها العادة وهذه العادة لا تستوجب ضرورة قط ، فاذا أراد الله خرق تلك العادة لم يكن في ذلك حرج ما دام الله قادرا على كل شيء فيجوز (كما يقول البغدادي ملخصا وجهة نظرهم)(٥٥) « ان يمد الانسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا

---

(٥٤) الايجي : المواقف ، ص ١٠٥ • الباقلاني : الانصاف ، ص ٤٠ • الغزالي : احياء علوم الدين ، ٦٨/١ • الاسفراييني : التبصير في الدين ص ١١٦ • وهذا المذهب العام الذي أوجده الاشعري يتضمن اختلافات عرضية كثيرة ومتباينة ، فالاسفراييني ـ مثلا ـ كان يقول ان الفعل الانساني واقع بالقدرتين (قدرة الله تعالى والعبد) ، وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد • والقاضي الباقلاني كان يقول « تتعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وقدرة العبد بصفته ، اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا تتصف بها أفعاله تعالى ، كما في لطم اليتيم تاديبا أو ايذاء ، فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره ، وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره (أنظر : الرازي : المحصل : ص ١٤٠ • الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٧٣ وما بعدها) •

(٥٥) البغدادي : أصول الدين ص ١٣٨ • قابل هذه الفقرة بما يقوله الغزالي حول خرق العادة : تهافت الفلاسفة ص٢٨٥ ، وحول امكان =

يخلق الله تعالى في السهم ذهابا ، واجازوا ان يقع سهمه على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه ، واجازوا أيضا ان يجمع الانسان بين النار والحلفاء فلا تحرقها على نقض العادة ، كما اجرى العادة بان لا يخلق الولد الا بعد وطء الوالدين ولا السمن الا بعد العلف ، ولو أراد خلق ذلك ابتداء لقدر عليه » . وهكذا فالرابطة السببية ليست الا رابطة اعتبارية ذاتيه لا رابطة موضوعية بين الموجودات الطبيعية ، وقد خالف أهل السنة في ذلك قول الفلاسفة الذين حكوا – كما يقول الامام الغزالي – « بان الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب »(٥٦) .

واذا قيل ان مبدأ التجويز والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا وبما عليه الاشياء ، فكيف نثق بمعارفنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ اجاب الغزالي (ممثلا لوجهة نظر اهل السنة) بان من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه انه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله ، اما المحال فهو الجمع بين الاثبات والنفي ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وانما يستنكر لاطراد العادة بخلافه(٥٧) .

لقد صاغ الاشاعرة نظرية الجواز أو الاتفاق هذه للتأكيد على قدرة الله العامة الشاملة واستقلاله بالفاعلية وسلب الاشياء وكذلك الانسان من

= حصول الولادة ابتداء ص٢٨٨ : راجع مقالة الدكتور ماجد فخري الممتازة « أقوال المتكلمين العامة ونقد القديس توما لها » المنشورة في مجلة المشرق ، العدد :   السنة :   .

(٥٦) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٧ (المسألة ١٧) . ابن رشد : تهافت التهافت (المسألة ١٧) .

(٥٧) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٧ .

قواه الفاعلة ، فمثلا تحريك الكاتب للقلم ، هو في الحقيقة من فعل الله الذي يخلق عند تحريك القلم أربعة اعراض متتابعة ليس بين واحدها والآخر ارتباط سببي « وانما هي مقارنة في الوجود فحسب »[٥٨] ، وهذه الاعراض هي الارادة والقدرة والحركة ـ يخلقها الله في يد الكاتب ـ وأخيرا التحرك ـ يخلقه تعالى في القلم فيتحرك ، وهذه الاعراض يخلقها الله تعالى على التوالي طالما شاء[٥٩] اذ هي (أي الاعراض) لا بقاء لها في ذواتها ، لان العرض لا يلبث على مذهبهم آنين وانما يبقى ببقاء هو الآخر عرض يخلقه الله ويعدمه باستمرار[٦٠] وهكذا فالحوادث في نظر الاشاعرة تتألف من أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ولا علاقة لاحدها بالآخر ، واعتبرت تلك الاجزاء سلسلة من الأشياء تخلق خلقا متجددا في كل لحظة[٦١] ، وقد ترتبت على هذه النظرية قضية دينية هامة وهي : ان

---

(٥٨) حول هذا الاقتران الاعتيادي راجع « التهافت » ص ٢٧٩ حيث يقول الغزالي في تأويل الاحتراق « بل نقول : فاعل الاحتراق ... هو الله ... اما النار وهي جماد فلا فعل لها . فما الدليل على انها الفاعل وليس له (أي للخصم) دليل الا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به ويقول الباقلاني « التمهيد ص ٥٨ ـ باب القائلين بفعل الطباع ـ فاما ما يهذون به من انهم يعلمون حسا واضطرارا ان الاحتراق والاسكار واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فانه جهل عظيم » .

(٥٩) Ency. of Religion and Ethics, The Article, "A Tomism-Muslim" Vol: 2, p. 202.

(٦٠) اورد الامام الاشعري جملة أدلة لاثبات عرضية الاستطاعة الانسانية وانها لا تستمر ، وذلك في كتابه المشهور « اللمع » ص ٥٤ وما بعدها . وقد سار على نهجه تلامذته واتباعه أمثال الجويني « (الارشاد ص ٢١٧ ـ تحقيق محمد يوسف موسى ومحمود الخضيري) والباقلاني : التمهيد ـ ص ٤٢ (تحقيق عبدالهادي أبو ريده) .

(٦١) أنظر : پينس : « مذهب الذرة عند المسلمين » ص ٢٧ . دي بوير « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ٨٧ .

القول بفاعلية الأشياء ضرب من الكفر وانكار لفاعلية الله المطلقة ، لان الايمان الاصيل عبارة عن الاقرار بان الله هو الفاعل الفرد الذي لا فاعل سواه[٦٢] ٠

---

(٦٢) ان نظرية الذرة وقرينتها الجواز أو الاتفاق (Occasionalism) التي بنى على أساسها الاشاعرة مذهبهم العام في التاكيد على قدرة الله العامة الشاملة ، واستقلاله بالفاعلية وسلب الاشياء وكذلك الانسان من قواه الفاعلة ، ترجع في أصولها الاولى الى شيوخ المعتزلة ٠ فيحكي الاشعري بان أبا الهذيل والجبّائي وكثيرا من أهل الكلام جوزوا ان يجمع الله الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير ان يخلق انحدارا أو هبوطا بل يحدث سكونا ، وجوزوا الجمع بين النار والقطن من غير ان يحدث احتراق بل يحدث ضد ذلك ٠٠٠ وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلوا كبيرا حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت ، واجتماع الادراك والعمى واجتماع الخرس الذي هو منع عجز عن الكلام مع الكلام وجوز وجود أقل قليل المشي مع الزمانة كما جوز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس » (الاشعري ـ المقالات ـ ص ٣١١) وجوز صالح بن قبة وأبو الحسين الصالحي ان يكون الفيل بحضرة الانسان والذرة بالبعد منه وهو مقابل لهما ، فيخلق فيه ادراكا للذرة ولا يخلق ادراكا للفيل (الاشعري ـ المقالات ص ٤٠٦) ٠ ووصف محمد بن عبدالوهاب الجبائي ربه بالقدرة على ان يجمع بين النار والقطن ولا يخلق احراقا وان يسكن الحجر في الجو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، واذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الاحراق وسكن النار فلن تدخل بين اجزاء القطن فلم يوجد احراق (الاشعري : المقالات : ٢/٢٢٠ ٠

وهذه أول محاولة فكرية في افق الفكر الاسلامي ترمي الى افتراض حالات مستحيلة الوقوع للخروج منها الى انكار وجود القوانين الطبيعية ، ومن ثم هدم السببية ٠ لان شيوخ المعتزلة وقعوا في تناقض عقلي مربك عندما اثبتوا القول ـ في الجانب الميتافيزيقي من فلسفتهم ـ نظرية الذرة التي تسوق الى القول بنظرية الجواز ، ومن اثباتهم القول « في الجانب الاخلاقي من تعاليمهم » بان الانسان فاعل حر مختار فاسندوا الفعل الى قدرة العبد ٠

اما الاشاعرة فكانوا اكثر انسجاما في فلسفتهم عندما اثبتوا القول =

٢ ـ اجمعوا على ان ارادة الله عامة تشمل كل الموجودات ، الخير والشر على حد سواء ولكنهم نصلوا وميزوا بين الامر والارادة ، فارادة الشر لا تتضمن الامر به ، وعلى هذا فأرادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه ازلا انه سيكون فهو مراد له ، وما علم انه لن يكون فهو غير مراد له .

اما تبريرهم لهذا المذهب فيتكون من نقاط :ـ

أ ـ ان فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لان قدرته عامة شاملة ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على مقدور واحد .

ب ـ لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها ، ولما كان من المستحيل على الانسان الاحاطة بجميع وجوه الفعل ، اذ تصدر منه افعال في غفلته وذهوله وهي على الانسجام والانتظام وصفة الاتقان والاحكام والعبد غير عالم بما يصدر منه ، وجب ان يكون الصادر منه دالا على مخترعه ـ أي الله تعالى ـ .

جـ ـ ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا ، فلابد ان يتمكن من فعله وتركه ، والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه ، فلابدّ ان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، اذ لو لم يتوقف

= بنظرية الذرة وانكروا معها فاعلية الاشياء والانسان واجمعوا على « ان لا فاعل الا الله ، وفهموا فعل الانسان ـ وهو عرض كغيره من الاعراض ـ على انه اقتران عادي وعلاقة عرضية وسموا ذلك كسبا » أنظر : بينس : مذهب الذرة عند المسلمين » ص ٢٧ وما بعدها أيضا ، وراجع :

i) Fakhri, Majed. "Some Paradoxical Implications of The Muetazilite View of Free Will", M. W., Vol: xLiii., No: 2, 953, p.. 95—109.

ii) Ency., of Religion And Ethics, the Article, "Atomism-Muslim,", By, De Boer.

عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقا لا اختيارا ، ويلزم أيضا ان لا يحتاج وقوع أحد الجائزين الى سبب ، وذلك المرجح لا يكون منه ، أي من العبد باختياره ، والا لزم التسلسل[٦٣] .

رأينا في المشكلة :

لاشك ان البحث في مسألة الجبر والاختيار والتوفيق بينهما من اعقد المشكلات التي عرضت للعقل الانساني فهي ـ كما يقول المرحـوم العقاد ـ « معضلة المعضلات في جميع الاديان ومذاهب الحكمة والفلسفة ، لانها مسألة الحرية والارادة المختارة ، وهي في الحق مسألة الانسان الكبرى في علاقته الابدية بالكون فلا نهاية لها الى آخر الزمان »[٦٤] . ولذلك أيضا اختلف الناس حولها وصاروا فيها الى مذاهب شتى . والذي دعاهم الى الاختلاف ـ كما يقول ابن رشد ـ ان الادلة العقلية حولها متباينة وظواهر النصوص فيها متعارضة ، وذلك أمر لم يأت عبثا بل كان مقصودا من الشارع لكي يوحي الى العلماء القادرين على فهم الكتاب والسنة ، بالحل الذي يجب ان يذهب الشبهة »[٦٥] . وبقدر ما يتعلق الموضوع بالاسلام ومعالجته للموضوع فاننا نسارع الى القول بان الدين الاسلامي فرق وميز الجانب الشرعي التكليفي من الامر ، من جانبه الفكري الفلسفي ، فلا نزاع بين المسلمين في ان الشرع نظر الى الانسان كفاعل حر مختار ، ومن

---

(٦٣) الاشعري : « اللمع » ص ٣٩ وما بعدها . الرازي : المحصل : ص ٣٧٢ . الغزالي : الاقتصاد : ص ٣٩ . الباقلاني : الانصاف : ص ١٣٠ . الجويني : الارشاد : ص ١٠٩ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٦٨ .

(٦٤) العقاد (عباس محمود) . حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، ص ٨١ .

(٦٥) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص ٢٣٣ (تحقيق الدكتور محمود قاسم) .

ثم اثبت الافعال للعباد وحاسبهم عليها بما اقام من حدود وعقوبات »[٦٦] .

لقد وجد المستشرقون في التعارض الظاهري في نصوص القرآن الكريم المتعلقة بهذه المشكلة منفذا للهجوم عليه ووصفه بانه كتاب يجمع اشد المذاهب المتعارضة ، وفسروا الامر تفسيرا ينتهي الى انكار نبوة محمد (ص) فيزعم هربرت كرمه ، وكولد تسهير ، سنوك هورخنيه ، دي بوير - ومكدونالد وشاخت ونيكلسون وولهوزن وتور أندريه وغيرهم « أن المذاهب المتعارضة المتضادة التي عرضها محمد في مسألة حرية الارادة والاختيار ترجع الى أزمان مختلفة من نشاطه النبوي ، وتتفق والتأثيرات التي اوحتها الظروف والاحوال المختلفة في كل فترة من الفترات ففي الازمان الاولى للعصر المكي كان يقبل تماما حرية الاختيار والمسؤولية ، ولكن في المدينة أخذ يتوغل شيئا فشيئا في مذهب الجبر ، والتعاليم الاكثر جبرية ترجع الى الفترة الاخيرة[٦٧] . ان هؤلاء المستشرقين ينسون أو

---

(٦٦) الغزالي : احياء علوم الدين - كتاب التوحيد ٤/٢١٩ ، حيث يقول الامام « فان قلت كيف الجمع بين التوحيد والشرع ، ومعنى التوحيد : ان لا فاعل الا الله ، ومعنى الشرع : اثبات الافعال للعباد . فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله تعالى فاعلا ، وان كان الله تعالى فاعلا ، فكيف يكون العبد فاعلا ومفعول بين فاعلين غير مفهوم » فاقول : نعم ذلك غير مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد ، وان كان له معنيان ويكون الاسم مجملا مرددا بينهما لم يتناقض .

(٦٧) أنظر على التوالي :

١ - كولد زيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ص ٧٨-٧٩ ، وكذلك كتابه الآخر : مذاهب التفسير الاسلامي ، ص ٢ .

٢ - دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ٤٩ .

٣ - ولهاوزن : « الدولة العربية وسقوطها » ، ص ٢٠ (ترجمة عبدالهادي أبو ريده) .

4— Nicholson, R. A., "Aliterary History of The Arabs", p. 223.

يتناسون ان من أهم الآيات التي اعتمدت عليها الجبرية من مثل قوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة ، سبحان الله وتعالى عما يشركون » وقوله تعالى « وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين » ، وقوله تعالى « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » هي آيات مكية(٦٨) .

5— Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology", p. 127.
6— Snouk Hurgronje. "Selected Works", p. 77.
7— Schacht, J. "E. I., The Article," "Usul".
8— Tor Andrae. "Mohammed, The Man And His Faith, Eng., Trans., p. 27, 39.

(٦٨) ان من دواعي الالتباس الخطر ان يحلل ويناقش الوحي بالطريقة العلمية الحديثة ، ذلك لان منطق الوحي لا يشبه ولا يمكن قياسه بمنطق العلم التجريبي ، ان الوحي بطبيعته يغطي حقلا من المعرفة يخالف كل المخالفة حقل العلوم التجريبية ، فهو ليس كالفيزياء والكيمياء – كما يقول المرحوم محمد اقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام ، الاصل الانكليزي ، ص ٢٥) ، يهدف الى كشف الطبيعة وتعليل مظاهرها المختلفة بعامل السببية ، بل يتعلق بدائرة الخبرة الدينية التي تختلف في مضمونها عن حقول المعرفة الاخرى كليا ، ومن ثم تطبيق احكام العلم التجريبي عليها ، امر يدعو الى الالتباس الخطر ، ان الوحي ليس معرفة مكتسبة بطرق الاستقراء والاستنتاج أو التحليل والتركيب ، ليصح معها الطريقة العلمية الحديثة ، انما هو انسلاخ من البشرية الفطرية في لحظة غير زمنية أقرب من لمح البصر .

وهكذا فان المستشرقين بدلا من ان يحاولوا النفوذ بصدق واخلاص وتجرد الى عمق الخبرة الدينية للرسول ممثلة في القرآن الكريم ويصفوها ، اكتفوا كما يقول الاستاذ آربرى (مقدمة ترجمته للقرآن الكريم ١٠/٢) بتحليل سطحي لمحتوياته واتبعوا في ذلك طريقة التقطيع والتمزيق ، ليخرجوا من ذلك كله الى القول بانه كتاب فيه تضارب وتدافع وعدم انسجام ، وان ما جاء فيه لا يقوى ان يكون مذهبا عقيديا قويا) .

والعجب في امر هؤلاء المستشرقين ، وغالبيتهم من المبشرين انهم لم

ان القرآن الكريم في هذا الخصوص ، انما يعرض حالتين نفسيتين للروح المتدينة في موقفها من خالقها حالة الشعور بعظمة الله وقدرته حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات ـ كالانسان وغيره ـ فنجد آيات ظاهرها تفيد الجبر ، وحالة شعور الانسان أحيانا بقدرته الحادثة المحدودة ، ذلك الشعور الذي يجعل للقدرة التي يستشعرها في نفسه بعض الحق في التأثير على مقدوراتها ، ومن ثم نجد آيات يفيد ظاهرها الحرية والاختيار والفاعلية ، والدين الكامل ـ كما يقول الاستاذ عبدالهادي أبو ريدة ـ لابد ان يعبر عن هذا كله : عن المطلق : (الله تعالى) في اطلاقه ، وعن المحدود (الانسان) في محدوديته وعن العلاقة بينهما ، وهذا التعبير يصلح احد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الاجمال ، ولمعرفة ما اذا كان هذا الدين يصلح دينا للانسان[٦٩] .

اما المطلق ـ فبطبيعته ـ افعاله كلها اختيار محض ، وقدرته شاملة عامة ، فهو لا يتقيد بقيد ولا يمكن ان يطبق عليه اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الانسان المحدود ، واما الانسان فهو مشدود بين امرين ، بين شعوره بقدرته واستقلاله ـ وهو بهذا الاعتبار ـ فاعل حر مختار ، وهو من جهة أخرى مخلوق وجزء من

يحاولوا ، كما يقول الاستاذ محمد البهي (الفكر الاسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٣٢٣) ان يتشككوا أو يجرحوا وحي عيسى عليه السلام باسم المنهج العلمي نفسه ، بل صانوه واقاموا الدعوى على انه بديهي التسليم وبعيد عن مجال الجدل العقلي النظري أو العلمي التجريبي ، فاذا كان الوحي ـ كامر غير اعتيادي ـ يخضع للطريقة العلمية ، أفلا يقضي المنطق السليم ان يكون أنواع الوحي في ذلك سواء ، فلِمَ اذن يناقش نوع واحد من الوحي (الوحي المحمدي) ويتشكك فيه وينتقد ويرمى بالتضارب والتدافع ويصان الآخر ويقال فيه انه بديهي التسليم .

(٦٩) أنظر تعليقة المطول على الصفحة : ٤٩ ، من ترجمته لكتاب : دي بوير « تاريخ الفلسفة في الاسلام » .

الكون هو فيه فاعل ومنفعل ، وهو بهذا الاعتبار ليس حرا باطلاق ، وذلك لو قال أحد : ان الانسان حر حرية تامة ، لكان مصيبا من جهة ، اعني من جهة شعور الانسان بارادته وقدرته عندما يتصور لنفسه ارادة مستقلة بصرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ، وكذلك لو قال احد : ان الانسان مجبر لكان أيضا مصيبا من ناحية ، اعني من جهة انه مخلوق وان افعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبر الفلاسفة عن موقف الانسان الوسط هذا بانه « حر في عالم من القيود » وبانه « امر بين أمرين » وبانه « مجبور مختار » وبانه « منزلة بين المنزلتين »[٧٠] . هو حر من حيث ان افعاله ليست شبيهة بفعل الطبيعة التي هي جبر محض ، وهو مجبر حيث ان افعاله ليست اختيارا محضا ، كأفعال الله ، بل هو قادر من جهة ، ومخلوق من جهة أخرى ، وكونه مخلوقا ، يمنعه من الاستقلال التام بالفعل ، لانه يستمد من الله وجوده (أولا) وقدرته على الفعل (ثانيا) وبهذا الاعتبار أيضا صح اسناد الفعل الى الله والانسان معا ومن غير تناقض فالفعل ـ كما يقول الامام ابن تيمية وتوما الاكويني ـ يقع بقدرة الله خلقا وتكوينا ، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه ، وبقدرة العبد سببا ومباشرة[٧١] .

وخلاصة القول فان الجبر لا يكون ـ كما يقول ابن رشد ـ[٧٢] محضا ، وان الاختيار ، لا يجوز ان يكون مطلقا ، بل الحق التوسط بين هذين الرأيين ، وذلك بان تقرر بان افعال الانسان ليست اختيارية تماما

---

(٧٠) أنظر : مثلا : الغزالي : احياء علوم الدين ، كتاب التوحيد ، ٢١٩/٤ . ويذكر ابن بابويه القمي الامامي حديثا عن الامام الصادق يقول فيه « لا جبر ولا تفويض ، وانما أمر بين أمرين » ، أنظر : « تصحيح عقائد الشيعة الامامية » للشيخ المفيد ، ص ١٤ .

(٧١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة) ، ٤١/١ . عن رأي توما الاكويني : أنظرمقالة الدكتور ماجد فخري المشار اليها (أقوال المتكلمين العامة ونقد التقديس توما لها) .

(٧٢) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

ولا اضطرارية تماما ، وانما تتوقف على عاملين : ارادة حرة ترتبط في الوقت نفسه بأسباب خارجية تجرى دائما على نمط واحد ، والارادة هذه في ذاتها عبارة عن شوق يحدث عن تخيل ما أو تصديق شيء ، وهـذا التصديق ليس هو باختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من الخارج ، مثال ذلك ، انه اذا ورد علينا امر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، ولما كانت الاسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل وبحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فوجب ان تجرى أعمالنا على نظام محدود ، ولا نلقي هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا ، والنظام المحدود الذي نجـده في الاسباب الداخلية والخارجية ، والتي لا تضطرب ولا تختل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده »(٧٣) وهذا ما يقرره العلم الحديث أيضا الذي لا ينفي حرية الاختيار ، والذي يعترف في الوقت نفسه بوجود القوانين المطردة الطبيعية .

اما مسألة الشر ووجوده ، وهل هو من ارادة الله ، أم من فعل البشر واكتسابهم ، فمشكلة وقع الارتباط فيها لعدم تفريق المتكلمة ـ كما يقول الامام ابن تيمية ـ بين ارادة التشريع ، وارادة القضاء والتقدير . فالقسم الاول يتعلق بالطاعات دون المعاصي سواء وقعت أو لم تقع ، والثاني هو ارادة التقدير الشاملة لجميع الكائنات المحيطة بجميع الحوادث وقد أراد الله من العالم ما هم فاعلوه بهذا المعنى دون المعنى الاول فمن نظر الى الاعمال بهاتين العينين كان بصيرا ، ومن نظر الى القدر دون الشرع ، أو الى الشرع دون القدر كان اعور »(٧٤) .

---

(٧٣) المصدر أعلاه .

(٧٤) أنظر مقالة الاستاذ محمد سعيد اسماعيل عبده : « مشكلة الجبر والاختيار ورأي الامام ابن تيميه » ، أسبوع الفقه الاسلامي ، مهرجان الامام ابن تيميه .

الفهارس

أولا : فهرست المراجع

آ : المخطوطات

• **الصابوني ، نورالدين ابو محمد احمد بن محمود بن ابي بكر :**

ـ الهداية في أصول الدين ، الاسكوريال ، رقم : ١٦٠٣ ٠

• **الماتريدي ، ابو منصور :**

ـ كتاب التوحيد ، كمبردج ، رقم : ٣٦٥١ ـ Add ٭

• **المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان :**

ـ أجوبة المسائل الصاغانية ، النجف ، مكتبة السيد محسن الحكيم ، رقم : ٤٤٢ ٠

• **النسفي ، أبو المعين ميمون بن محمد :**

ـ تبصرة الادلة ، دار الكتب المصرية ، رقم ٤٢/ب ع/٢٢٨٧ ٠

ب : المطبوعات

(١) كتب الفرق والمذاهب والمقالات

- **ابن ابي الحديد ، عزالدين أبو حامد عبدالحميد بن هبةالله (ت : ٦٦٨/١٢٦٩) :**

  – شرح نهج البلاغة ، تحقيق أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

- **ابن بابويه القمي ، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين (ت : ٣٨١/٩٩١) :**

  – كتاب التوحيد ، طهران ١٣٧٥هـ .

  – عقائد الشيعة الامامية ، طهران ، ١٣٧٠ .

  – علل الشرائع ، تحقيق فضل‌الله الطباطبائي ، قم ، ١٣٧٨ .

- **ابن تيمية ، أبو العباس تقي‌الدين أحمد بن عبدالحليم الحراني (ت : ٧٢٨/١٣٢٧) :**

  – فتاوى ابن تيمية ، القاهرة ، ١٩٠٨ .

  – الرسائل والمسائل ، تحقيق ونشر محمد رشيد رضا ، القاهرة ، ١٣٤٦/١٩٢١ .

  – كتاب النبوءات ، القاهرة ، ١٣٤٦ – ١٩٢١ .

  – منهاج السنه النبوية ، على هامش كتابه الآخر : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ، ١٣٢١ .

- **الجرجاني ، الشريف أبو الحسن علي بن محمد الحسيني (ت : ٨١٦/١٤١٣) :**

  – التعريفات ، القاهرة ، ١٣٥٧/١٩٣٨ .

- **ابن الجوزي ، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي (ت : ١٢٠١/٥٩٧) :**

– دفع شبْهة التشبيه ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، دمشق ١٩٣٣ .

– تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

- **ابن خلدون ، أبو يزيد عبدالرحمن بن محمد (ت : ١٤٠٦/٨٠٨) :**

– المقدمة ، ط : بيروت ١٩٠٦ .

- **ابن رشد ، القاضي الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد (ت : ١٢٩٨/٥٩٥) :**

– تهافت التهافت ، نشر وتحقيق الاب بويج ، بيروت ١٩٣٠ .

– الكشف عن مناهج الادلة ، اعتمدنا على الطبعتين ، طبعة القاهرة ـ بلا تاريخ ، والطبعة الجديدة بتحقيق الدكتور محمود قاسم : ط : ١٩٦٤/٢ .

– فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، طبعة القاهرة ـ بلا تاريخ ـ .

- **ابن عبد البرّ ، أبو عمر يوسف (ت : ١٠٧٠/٤٦٣) :**

– مختصر جامع بيان العلم وفضله ، ط : الاولى ، القاهرة ١٣٢٠ .

- **ابن سينا ، الفيلسوف الرئيس الحسين بن عبدالله بن علي (ت : ١٠٨٧/٤٢٨) :**

– النجاة ، القاهرة : ١٩١٣/١٣٣١ .

– الاشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠ .

– رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤ .

- **ابن عساكر ، الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن (ت : ٥٧١/ ١١٧٥) :**

- تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعري ، تحقيق القدسي ، دمشق ١٣٤٧ .

* **ابن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت : ٨٨٩/٢٧٦) :**

- تأويل مختلف الحديث ، القاهرة ، ١٣٢٦ .

- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، القاهرة ، ١٣٤٩ .

- كتاب المعارف ، تحقيق الدكتور ثروت عكاشه ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

* **ابن قيم الجوزية (ت : ١٣٥٠/٧٥١) :**

- أعلام الموقعين عن رب العالمين ، مطبعة السعادة ـ مصر ، ١٣٧٤/ ١٩٥٥ .

* **ابن المرتضى ، أحمد بن يحى المعتزلي الزيدي (ت : ١٤٣٧/٨٤٠) :**

- طبقات المعتزلة ، تحقيق : سوسنه دفيد فلزر ، بيروت ، ١٩٦١ .

* **ابن المطهر الحلي ، العلامة الحسن بن يوسف (ت : ١٣٢٦/٧٢٦) :**
- الباب الحادي عشر ، طهران ، ١٣٧٠هـ .
- كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ، قم : ١٣٧٧ .

* **الاسد آبادى ، قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد (ت : ٤١٥هـ) :**

- شرح الاصول الخمسة . تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان ، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥ .

- المغنى في أبواب العدل والتوحيد .

* **الاسفراييني ، أبو المظفر عمادالدين طاهر بن محمد (ت ٤٧١/ ١١٧٨) :**

- التبصير في الدين ، تحقيق عزت عطار الحسيني ، دمشق : ١٩٤٠ .

* **الاشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل (ت : ٩٣٦/٣٢٣) :**
- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق هلموت ريتر ،

اسطنبول ، ١٩٢٩ ٠

- كتاب الابانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ، ١٣٦٧ ٠

- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٣ ٠

- رسالة في استحسان الخوض في الكلام ، بيروت ، ١٩٥٣ ٠

◆ **الايجي ، عضدالدين القاضي عبدالرحمن بن أحمد (ت : ٧٥٦/ ١٣٥٥) :**

- المواقف في علم الكلام وشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ٠

◆ **أبو حنيفة ، الامام الاعظم ، النعمان بن ثابت الكوفي (ت : ١٥٠/ ٧٦٧) :**

- الفقه الاكبر : رقم ١ ، وشرحه لابي منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي ، حيدر آباد ١٣٢١ ٠ الفقه الاكبر ، رقم ٢ ، وشرحه لابي المنتهى ٠

- وصية ابي حنيفة وشرحها للملا حسين بن اسكندر الحنفي ٠

◆ **أبو الحسين الخياط ، عبدالرحيم بن محمد بن عثمان (ت :   ) :**

- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق ونشر المستشرق السويدي ٠ نيبرج ، القاهرة ١٣٤٤/١٩٢٥ ٠

◆ **أبو عذبه ، الحسن بن عبدالمحسن :**

- الروضة البهيه فيما بين الاشاعره والماتريدية ، حيدر آباد ، ١٣٢٢ ٠

◆ **الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت : ٤٠٣ ـ ١٠١٣) :**

- كتاب التمهيد ، تحقيق ونشر الاب مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٧ ٠

- الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق عزت الحسيني ، دمشق ١٣٦٩/١٩٥٠ ٠

◆ **البزدوى ، فخرالاسلام (ت : ٤٨٢ ـ ١٠٨٩)   :**

- أصول الدين ، تحقيق ونشر المستشرق بيتر لينز ، القاهرة ، ١٣٨٣ .

◆ **البغدادي ، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر (ت : ٤٢٩/١١٣٤) :**

- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، القاهرة ، ١٩١٠ .
- أصول الدين ، اسطنبول ، ١٩٢٨ .

◆ **البيضاوي ، عبدالله بن عمر (ت : ٦٩١/١٢٩١) :**

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، القاهرة ، ١٩١٢/١٣٣٠ .

◆ **التفتازاني ، سعدالدين مسعود بن عمر (ت : ٧٩١/١٣٨٩) :**

- شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦ .

◆ **التهانوي ، محمد بن علي (ت : ١١٥٨/١٧٤٥) :**

- كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، ١٨٦٢ .

◆ **الجويني ، امام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن أبي عبدالله (ت : ٤٧٨/١٠٨٥) :**

- الارشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد ، نشر وتحقيق المستشرق الفرنسي لوسياني ، باريس ، ١٩٣٨ .
- العقيدة النظامية ، تحقيق ونشر محمد زاهد الكوثري .
- لمع الادلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتورة فوقيه حسين محمود ، القاهرة ـ ١٣٨٥/١٩٦٥ .

◆ **الرازي ، فخرالدين محمد بن عمر (ت : ٦٠٦/١٢٠٩) :**

- محصل افكار المتقدمين والمتاخرين ، القاهرة ، ١٣٢٣ .
- كتاب الاربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٩٣٥ .
- معالم أصول الدين (على هامش المحصل) .
- أساس التقديس في علم الكلام ، القاهرة ، ١٩٣٥ .
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق على سامي النشار ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

- **الراغب الاصفهاني ، أبو القاسم حسين بن محمد (ت : ٥٦٥/ ١١٦٩) .**

  – المفردات في غريب القران ، القاهرة ، ١٣٢٤ .

- **سعدايا الفيومي**

  – كتاب الامانات والاعتقادات ، تحقيق الدكتور لاندوير ، ليدن ، ١٨٨٠ .

- **السنوسي :**

  – ام البراهين ، بولاق ، ١٢٣٨ .

- **السيوطي ، جلال‌الدين عبدالرحمن بن الناصر (ت : ٩١١/١٥٠٥) :**

  – صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تحقيق علي سامي النشار ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

- **الشهرستاني ، أبو الفتح محمد محمد بن عبدالكريم (ت : ٥٤٨/ ١١٥٥) :**

  – الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم الاندلسي ، مصر ١٣١٧ – ١٣٢١/١٩٢٨ – ١٩٢٩ .

  – نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشره وحققه المستشرق الفريد كيوم ، لندن : ١٩٦٤ .

- **شيخ زاده ، عبدالرحيم بن علي الشهيري :**

  – نظم الفرائد وجمع الفوائد ، القاهرة ، ١٣١٣ .

- **طاش كبري زاده (ت ٩٢٢/١٥٥٤) :**

  – مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة :

- **الطحاوي ، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت : ٣٢١هـ) :**

  – بيان السنة والجماعة ، وشرحها للامام علي بن محمود بن العز الاذرعي الحنفي المتوفى سنة ٧٤٦ ، حلب ، ١٣٤٤ .

- **الغزالي ، حجة الاسلام أبو حامد محمد بن أحمد (ت : ٥٠٥/١١١١) :**

– احياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٤٦ .
– المنقذ من الضلال ، القاهرة ، ١٩٣٤ .
– الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٧ .
– تهافت الفلاسفة ، نشره الاب بويج ، بيروت ، ١٩٢٧ .
– فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، تحقيق الاستاذ سليمان دنيا القاهرة ، ١٩٦١ .
– الجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ، ١٣٠٩ .

♦ **القاسمي ، الشيخ جمال الدين :**

– تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ١٣٣١ .

♦ **المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي (ت : ١١١٠ – ١٦٩٨) :**

– بحار الانوار ، طهران ، ١٣٧٦ – ١٩٥٧ .

♦ **المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي العلوي (٤٣٦هـ/ ١٠٤٤) :**

– أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والادب المعروف ب « غرر الفوائد ودرر القلائد » ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٣٧٣ – ١٩٥٤ .

♦ **المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي العكبرى (١٠٢٣/٤١٣) :**

– اوائل المقالات في المذاهب المختارات ، تبريز ١٣٧١ .
– تصحيح اعتقادات الامامية ، [مع أوائل المقالات] .

♦ **المقدسي ، موفق الدين ابن قدامه (ت : ٦٢٠هـ) :**

– تحريم النظر في كتب الكلام ، حققه ونشره : جورج المقدسي ، لندن ، ١٩٦٢ .

♦ **المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي (ت : ١٤٤٢/٨٤٥) :**

الخطط ، مصر ، ط : بولاق ، ١٨٥٣/١٢٧٠ .

♦ **الملطي ، أبو الحسين محمد بن أحمد ، (ت ٣٧٧هـ) :**

– كتاب التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، تحقيق ، سفن ديدرنك ، لايبزك ١٩٣٦ .

♦ **النوبختي ، أبو محمد الحسن بن موسى (ت : ٣٠٠هـ تقريبا) :**

– فرق الشيعة ، تحقيق : هلموت ريتر ، اسطنبول ، ١٩٣١ .

(ج) كتب الرجال

- **ابن أبي حاتم ، الحافظ شيخ الاسلام أبو محمد عبدالرحمن (ت : ٣٢٧هـ) :**

  ـ كتاب الجرح والتعديل ، حيدر آباد ، ١٣٧١/١٩٥٢ .

- **ابن حجر العسقلاني ، أبو الفضل شهاب‌الدين أحمد بن علي (٩٧٤/١٥٨٠) :**

  ـ لسان الميزان ، حيدر آباد ، ١٣٢٩ ـ ١٣٣١/١٩١١ ـ ١٩١٢ .

  ـ تهذيب التهذيب ، حيدر آباد ، ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧/١٩٠٧ ـ ١٩٠٩ .

- **ابن خلكان ، قاضي القضاة أبو العباس أحمد بن محمد (ت : ٦٨١ ـ ١٢٨٣) :**

  ـ وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، القاهرة ، ١٣١٠ .

- **ابن سعد ، أبو عبدالله محمد (ت : ٢٣٠/٨٤٤) :**

  ـ كتاب الطبقات الكبرى ، تحقيق ادورد سخاو ، ليدن ١٩٠٤ ـ ١٩٢١ .

- **ابن شهر آشوب ، محمد بن علي (ت : ٥٨٨/١١٩٢) :**

  ـ معالم العلماء ، تحقيق : عباس اقبال ، طهران ، ١٣٥٣/١٩٣٤ .

- **ابن العماد ، أبو الفلاح الحنبلي (ت : ١٠٨٩/١٦٧٨) :**

  ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، مصر ، ١٣٥٠ .

- **ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن اسحق (ت : ٣٨٥/٩٩٥) :**

  ـ الفهرست ، طبعة فلوجل ، لايبزك ، ١٨٧١ .

- **الاربلي ، أبو الحسن علي بن السعيد :**

  ـ كشف الغمة في معرفة الائمة ، طبعة حجر ، ١٢٩٤هـ .

- **الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي (ت : ٤٦٣/١٠٧١) :**

- تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٣٤٩/١٩٣١ .

• **الخوانساري ، محمد باقر بن الحاجي أمير زين العابدين الموسوي :**

- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، طهران : طبعة حجر ، ١٣٠٧/١٨٨٨ .

• **الذهبي ، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت : ٧٤٨/١٣٤٨) :**

- تذكرة الحفاظ ، طبعة حيدر آباد ، ١٩٢٣ .

- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تحقيق علي محمد البجاوي ، القاهرة ، ١٣٨٢/١٩٦٢ .

• **السبكي : تاج الدين عبدالوهاب (ت : ٧٧١/١٣٧٠) :**

- طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٤ ـ

• **السمعاني ، عبدالكريم بن ابي بكر (ت : ٥٦٢/١١٤٨) :**

- كتاب الانساب ، تحقيق ونشر مرغليوت ، ليدن ، ١٩١٢ .

• **الطوسي ، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن (ت : ٤٩٠/ ١٠٦٩) :**

- فهرست رجال الشيعة ، تحقيق بحر العلوم ، النجف ، ١٣٨١/ ١٩٦١ .

- فهرست كتب الشيعة ، تحقيق : شبرنجر ـ مولوي عبدالحق ـ مولوي غلام قادر ، كلكتا : ١٨٥٤ .

• **العاملي ، محسن الامين العاملي :**

- أعيان الشيعة ، بيروت ، ١٩٦٠ .

• **الفراء ، ابن أبي يعلى :**

- طبقات الحنابلة ، دمشق ، ١٣٥٠ .

• **القمي ، الشيخ عباس محمد رضا :**

ـ الكنى والالقاب ، النجف ، ١٣٧٦ ·

• **الكتبي ، محمد بن شاكر بن أحمد (ت : ١٣٦٢/٧٦٤) :**

ـ فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٥٣ ·

• **الكشي ، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز (من رجال القرن الرابع الهجري) :**

ـ اخبار الرجال ، بومبي ، ١٣١٧ ·

• **الكنتوري ، اعجاز حسين :**

ـ كشف الحجب والاستار عن أسماء الكتب والاسفار ، تحقيق : محمد هدايت حسين ، كلكلتا ، ١٩٣٥ ·

• **المامقاني ، الحسن بن عبدالله النجفي (ت : ١٩٠٥/١٣٢٢) :**

ـ تنقيح المقال في أحوال الرجال ، النجف ، ١٣٥٢ ·

• **النجاشي ، أحمد بن علي بن أحمد (ت : ١٠٥٨/٤٥٠) :**

ـ كتاب الرجال ، بومبي ، ١٨٩٩/١٣١٧ ·

• **النووي ، أبو زكريا محي‌الدين بن شرف (ت : ٦٧٦هـ) :**

ـ تهذيب الاسماء واللغات ، تحقيق ونشر ويستنفلد ، كوتنجن ، ١٨٤٢ ـ ١٨٤٧ ·

(د) الكتب الحديثة

- **أبو ريده ، الدكتور عبدالهادي :**

  ـ النظام وآراؤه الفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

- **أمين ، المرحوم أحمد :**

  ـ فجر الاسلام ، القاهرة ، ١٩٤١ .

  ـ ضحى الاسلام (الجزء الاول) ط : ٥ ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

- **أمين ، الدكتور عثمان :**

  ـ محمد عبده وآراؤه الفلسفية والدينية .

- **آل كاشف الغطاء ، الشيخ محمد الحسين :**

  ـ أصـل الشيعة وأصـولها ، الطبعة التاسعة ، النجف ١٣٨١/ ١٩٦٢ .

- **بدوي ، الدكتور عبدالرحمن :**

  ـ التراث اليوناني في الحضـارة الاسـلامية ، دراسـات لكبـار المستشرقين ، ـ ترجمة وتعليق ـ القاهرة ، ١٩٤٠ .

- **بروكلمان ، كارل :**

  ـ تاريخ الادب العربي ، ترجمة المرحوم الدكتور عبدالحليم النجار ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

- **البهي ، الدكتور محمد :**

  ـ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

- **پنس ، الدكتور س :**

  ـ مذهب الذره عند المسلمين ، ترجمة : عبدالهادي أبو ديده ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

- **التفتازاني ، ابو الوفاء الغنيمي :**

ـ دراسات في الفلسفة الاسلامية .

- **جارالله ، زهدي حسن :**

ـ المعتزلة ، القاهرة : ١٣٦٦/١٩٤٧ .

- **دنيا ، الدكتور سليمان :**

ـ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

- **دي بوير ، ت ـ ح :**

ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة ، عبدالهادي أبو ريده القاهرة ، ١٩٤٨ .

- **الشيبي : الدكتور كامل مصطفى :**

ـ الصلة بين التشيع والتصوف ، بغداد ، ١٣٨٢/١٩٦٣ .

- **عبده ، الشيخ محمد :**

ـ رسالة التوحيد ، تحقيق محمد محي‌الدين عبدالحميد ، القاهرة ، ١٣٨٦/١٩٦٦ .

- **عبدالرازق ، الشيخ الدكتور مصطفى :**

ـ تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

- **الغرابي ، علي مصطفى :**

ـ أبو الهذيل العلاف ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

ـ تاريخ الفرق الاسلامية ، ونشأة الكلام عند المسلمين .

- **غرابه ، الدكتور حموده :**

الاشعري ، القاهرة ، ١٩٥٣ (رسالة دكتوراه) .

- **الفاخوري (حنا) ، الجر (خليل) :**

ـ تاريخ الفلسفة العربية .

* كريمر ، ألفريد فون :

ـ الحضارة الاسلامية ، ترجمة الدكتور محمد طه بدر ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

* كولد تسيهر ، أجنتس :

ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة الاساتذة : محمد يوسف

ـ علي عبدالقادر ـ الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

ـ مذاهب التفسير الاسلامي ، ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار ، النجار ، بغداد ، ١٩٥٥ .

* متز ، آدم :

ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة ، عبدالهادي

أبو ريده ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ .

* محمود ، الدكتور عبدالحليم :

ـ التفكير الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

* المظفر ، الشيخ محمد رضا :

ـ عقائد الامامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٨١ .

* موسى ، الدكتور محمد يوسف :

ـ القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

ـ الدين والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

* نادر ، الدكتور البير نصري :

ـ فلسفة المعتزلة ،

* نعمة ، الشيخ عبدالله :

ـ فلاسفة الشيعة ،

* النشار ، الدكتور علي سامي :

ـ نشأة التفكير الفلسفي في الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

ـ مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٧ .

LIST OF ARTICLES

※ Fakhri, Majid, "Some Paradoxical Implications of The Muctazilite View of Free Will", Muslim World, Vol. 45 No: 2, (1933).

"The Classical Islamic Arguments For The Existence of God", The Muslim World, (1957), pp: 133—145.

※ Fyzee, A. A. "Shiite Legal Theories", a Treatise in - — The Law In Middle East — vol: I, pp: 334—348, (1955).

※ Halkin, A. S. "The Hashawiyya", J. A. O. S., (1934), pp: 1—28.

※ Hammuda Ghuraba. "al—Ashari' Theory of Acquisition", Islamic Quarterly, (1955), pp: 3—8.

※ Macdonald, D. B. "An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam, The Muslim World (1925), pp: 84—93.

"Continous Re-Creation and A Ttomic Time In Muslim Scholastic Theology, The Muslim World (1928), pp: 6—28.

※ Oberman, Julian. "Political Theology In Early Islam", J. A. O. S., No: 55, (1935), pp: 138—162.

※ Ravidowicz, Simon. "Saadya's Purification of The Idea of God", Saadya Studies, ed: Erwin, I. J. Rosenthal, Manchester, 1943.

※ Schacht, J. "Some Sources For The History of Muhammedan Theology",
Studia Islamica, No: 1. pp: 23—42.

* Thomson, William. "Free will and Predestination in early Islam", The Muslim World, no: 40, 1950, pp: 207—216.

* Watt, W. M. "Some Muslim liscussions of Anthropomorphism", Glasgow. Uni., Or., Soc., Transactions, No: 13, 1947, pp: 1—10.

"The Origin of Islamic Doctrine of Acquisition, J. R. A. S., 1943, pp: 234—247.

* Wolfson, H. A., "Philosophical Implications of the problem of Divin Attributies in the Kalam", J. A. O. S., 1958, pp: 37—80.

"The Muslim Attributes and the Christian Trinity", Harvard Theological Review, vol. XLIX, January, pp: 1—18.

"Negative Attributes In The church Fathers", Harvard Theolagical Review, No: 48, (1953), p. 143, ff.

LIST OF PUBLISHED BOOKS

* Arberry, A. J. "Revalation And Reason in Islam", London, 1956.

* Aristotle, "The Works of Aristotle", In two Volumes, No: 8—9. (The Great Books of the Westren World)' published by, Ency., Britanica.

* Donaldson, D. M. "The Shiite Religion", London, 1933.

* Gibb, H. A. R. "Mohammadanism", 1952.
  "Studies on The Civilization of Islam", London, 1961.

* Holister, J. N. "The Shia of India", London, 1953.

* Kremer, Alfred Von. "Culturgeschtliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islam", Eng., Trans., By: Khuda Bukhush, under the title "Contribution to the History of Islamic Ciuilization, Culcutta, 19291.

* Lewis, Bernard. "The Origins of Ismailism", Cambridge, 1940.

* Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Consitional theory", Londone, 1900.

* Maimonides, M. "The Guide For The Perplexed", Translated from the original Arabic Text by, M. Friedlander, London, 1904.

* Mez, Adam. "The Renaissance of Islam". The Engl, Trans., By, Khuda Bukhush and Margoliouth, London, 1937.

※ Nicholson, R. A. "Aliterary History of The Arabs", Cambridge, 1961.

※ Plato. "The Works of Plato", The Gerat Books of The Westren World, No: 7.

※ Plotinous. "The Six Enneads", Translated by, Stephen Mackenna, The Great Books of The Westren World, No:

※ Saadya Gaon. "The Book of doctrines and bleifs, Abridged edition, translation from Arabic by: Alexander Altmann, Oxford, East and West Library.

※ Schacht, J. "The Origins of Muhammaden Jurisprudence", Oxford, 1950.

※ St. Thomas Aquinas. "The Summa Theologia", translated by the Fathers of the English Domonican province, revised by, Daniel Sullivn, The Great Books, No: 20.

※ Sweetmann, J. W. "Islam and Christian Theology", London, 1945.

※ Tritton, A. S. "Muslim Theology", London, 1947.

※ Watt, W. M. "Free will and Predestination in early Islam", London, 1948.

※ Wensinck, A. J. "The Muslim Creed", Cambridge, 1932.

ثانيا : فهرست الاعلام

(حرف الهمزة)

(حرب الباء)

(حرف التاء)

(حرف الثاء)

(حرف الجيم)

(حرف الحاء)

(حرف الخاء)

(حرف الدال)

(حرف الذال)

(حرف الراء)

(حرف الزاء)

(حرف السين)

(حرف الشين)

(حرف الصاد)

(حرف الطاء)

(حرف الضاد)

(حرف العين)

(حرف الغين)

(حرف الفاء)

(حرف القاف)

(حرف الكاف)

(حرف اللام)

(حرف الميم)

(حرف النون)

(حرف الهاء)

(حرف الياء)

(حرف الواو)

ثالثا : فهرست الفرق والمذاهب والمصطلحات

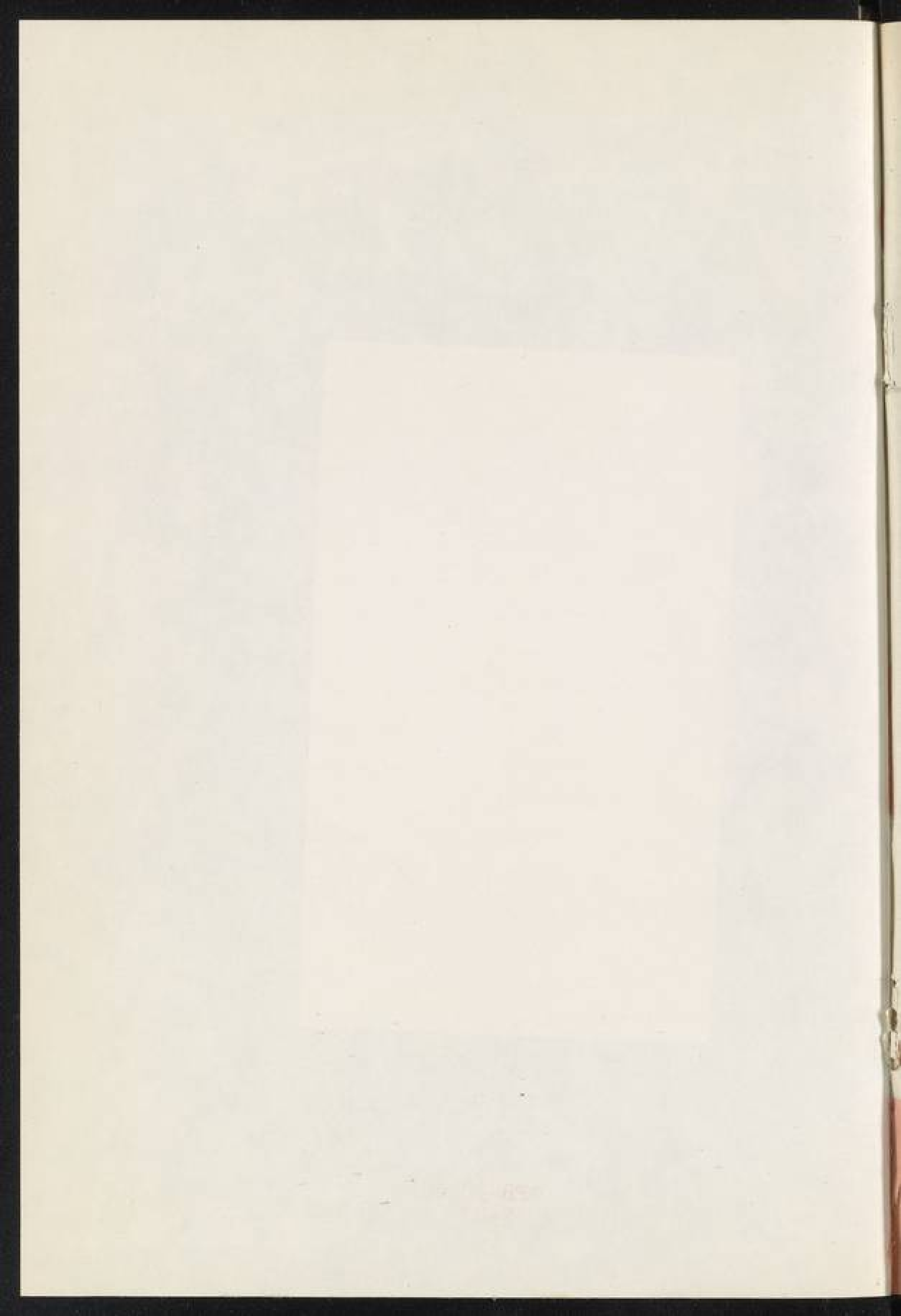
رابعا : فهرست الموضوعات

تصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٧	٢	زيد عن علي	زيد بن علي
٣٧	٣	والي بغداد	والي العراق
٤٢	١٧	ابي عبدالله الشيعي	عبدالله الشيعي
٤٤	١١	الحسن بن صالح	الحسن بن الصباح
٤٦	٢	المظهر الشابق	المظهر السابق
٤٨		آخر هامش على الورقة (١١٥) سقط ، وتمامه : الزمخشري : الكشاف ، ص : ٦٦٦/القاسمي : محاسن التأويل ، ٦/٢١٠٦	
٤٩	٦	عن أبي مسعود	عن ابن مسعود
٨٤	١	نظريات أصل والمعتزله	نظريات أصل المعتزلة
٨٥	٨	قتاده بن عمرو	قتاده بن دعامة
٨٨	٢٠	للاعتبار الاول فحسب	للاعتبار الاول فحسب(١٦)
٨٨	٢٠	[الهامش ١٦ من الصفحة ٨٧ ، طبع سهوا على الصفحة ٨٨]	
٩٨	٨	لسنان نعرف	لسنا نعرف
٩٩	١٦	في كتابه	في كتابه علل الشرائع
١١٢	٦هامش	ككى فيه	حكى فيه
١١٤	٧	بخلف القرآن	بخلق القرآن
١٥٣	١١	الذين آمنوا	ان الذين آمنوا
١٦٩	٣	من الدلاله	من الدلالة(٦٨)
١٦٩	١٤	لا تفقهون تسبيحهم	لا تفقهون تسبيحهم(٦٩)
٢١٢	٢	الفلاسفه المسلمون	الفلاسفة المسلمين
٢١٦	٣	الوقوع في التلبث	الوقوع في التثليث
٢٣٤	٣	القدرة فينا ليس داخل	القدرة فينا ليست داخلة

تم طبع الكتاب بحمد الله بمطبعة الارشاد

في الثالث من رمضان ١٣٨٧/٥ كانون الثاني ١٩٦٧






PERMA-BOUND



Studies in Islamic Theology

By,

Erfan 'Abd al-Hamid,

Ph. D., Cantab.

الثمن
٦٥٠ : فلسا